irénikon



MONASTÈRE BÉNÉDICTIN / CHEVETOGNE

Irénikon

TOME XXXV

1962

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXXV 1er trimestre 1962

Éditorial

La bulle d'Indiction du prochain concile, promulguée le 25 décembre 1961 a été suivie, à six semaines d'intervalle, par l'annonce, pour le 11 octobre prochain, de l'ouverture du concile lui-même. Ce sont là des faits d'importance majeure dans la vie de l'Église. La nouvelle avait été lancée tout d'abord, et de source autorisée, que la bulle d'indiction serait affichée le 8 décembre. Quand vint celle-ci non le 8, mais à la fin du mois, circula de nouveau le bruit que le concile s'ouvrirait le 8 décembre 1962. Ces insistances ne se sont pas réalisées. La date du 8 décembre, en effet, fête de l'Immaculée Conception, qui pouvait plaire aux catholiques, risquait de créer un climat défavorable au point de vue des relations interconfessionnelles. La date proposée évite de mettre l'accent sur des points délicats. Il semble qu'une nouvelle sensibilité se soit révélée dans les milieux où les grandes décisions se prennent.

La date du 11 octobre a été choisie en raison de la fête de ce jour, instituée par Pie XI en 1931 pour commémorer le XVe centenaire du Concile d'Éphèse (Proclamation de la Théotokos). Quoique ce jour ne recouvre pas une date précise de ce concile, qui eut lieu du 22 juin au 31 juillet 431, Jean XXIII l'a choisi dans le but de relier la grande œuvre de son pontificat aux conciles œcuméniques de l'ancienne Église. Le 11 octobre avait déjà du reste pour les chrétiens d'Orient une saveur conciliaire. C'est en ce jour que l'Église byzantine célèbre la synaxe des Pères du VIIe concile (Nicée), contre les Iconoclastes.

On pourra donc se réjouir de voir le concile du pape Jean XXIII se situer dans la ligne des grands conciles de la foi, en l'époque où se sont débattus les problèmes christologiques. Il n'en reste pas moins qu'il se range nettement dans la série des conciles plus ré-

cents tenus en Occident — ce qu'il est en effet, — tout en voulant s'ouvrir aux grands problèmes à longue échéance de l'Église universelle, notamment à celui de la division des chrétiens, — ce qu'il sera aussi. Ces deux points de vue peuvent être complémentaires.

Le problème de la division des chrétiens est de plus en plus le problème par excellence du monde religieux contemporain. C'est devenu un lieu commun que d'aligner « Rhodes 1961, la dernière Assemblée à New Delhi du Conseil œcuménique des Églises, et le futur concile », et de faire de ces trois événements le témoignage de la grande préparation de l'unité, telle qu'elle se présente aujourd'hui. Plus qu'un témoignage : beaucoup y voient comme une course à l'œcuménicité, course qui n'est ni une rivalité ni une lutte, mais une sorte d'émulation sainte, poussant, par un instinct commun, les chrétiens divisés à se rapprocher.

La Semaine de prières de janvier 1962 a singulièrement bénéficié de cette émulation. Elle a pris des proportions telles que l'on peut se demander comment il se pourrait que l'union n'arrive pas un jour... Les moyens humains pour y parvenir restent certes des problèmes apparemment insolubles, mais il y a quelque chose de plus grand qui est ressenti : « L'Union, humainement impossible, divinement irrésistible ». C'est dans cet ordre qu'il faut nettement situer la poussée.

Dans sa récente conférence faite à Paris et dans le résumé qu'il en a donné à la télévision le 29 janvier, S.E. le Cardinal Bea a dit que le futur concile ne serait pas un concile d'unité comme les conciles de Lyon et de Florence mais qu'il aurait cependant une finalité œcuménique, en ce sens qu'il préparerait l'union. Les conciles de Lyon et de Florence ont échoué. Un concile qui ne sera pas « pour l'union » proprement dite, mais qui prêtera une attention vigilante à nos divisions, sera peut-être plus efficace.

La troisième Assemblée générale du Conseil œcuménique tenue à New Delhi est certes l'événement de l'année écoulée qui, au point de vue de l'unité, a marqué le plus, ne fût-ce que par les décisions qui y ont été prises, les rapports qui en sont sortis, et les perspectives neuves qui en résultent. Notre revue se doit d'en parler longuement.

*Nous le ferons en deux fois, comme cela s'était fait jadis pour l'Assemblée d'Evanston (*D. LIALINE : Evanston-Action, *Irénikon, 1954, p. 369-406 ;* Evanston-Études, *Ibid., 1955,* p. *363-395),*

*et nous donnerons dans ce fascicule l'exposé successif des séances et des délibérations, en résumant l'immense dossier de documents qu'en a rapporté le délégué d'*Irénikon, *présent à l'Assemblée, et auquel nous avons laissé le soin de les grouper et de les présenter dans leur cadre.*

Une étude, qui paraîtra dans le fascicule suivant, essayera de dégager les conclusions du travail effectué en profondeur à New Delhi, dans la ligne même du développement du Conseil œcuménique depuis ses premières préparations. Depuis une quarantaine d'années en effet ce qui s'est accompli représente une série de mutations considérables, dont plusieurs ont procédé par bonds.

Tous savent que nous sommes en plein développement, et qu'il faut tenir compte de ce qui arrivera dans les temps prochains de la vie de l'Église. L'ouverture du concile de Jean XXIII va être, dans le remous général que ressentent les chrétiens en ce moment, un événement capital. Un dynamisme puissant meut tous les disciples du Christ. Une telle percée à été faite déjà durant la préparation du concile que, ainsi qu'on l'a dit, si par impossible le concile n'avait pas lieu, la moitié de son œuvre se réaliserait par la force des choses durant les années qui viendront.

*L'intégration du Conseil des Missions et du Conseil œcuménique des Églises réalisée à New Delhi aura-t-elle des répercussions plus profondes que celles qu'on a entrevues ? Sans doute, c'est déjà beaucoup que le Christ ait été proclamé « Lumière du monde » (*Jn *8, 12), dans un pays où le christianisme est encore très peu répandu. Les participants de l'Assemblée ont tous été frappés par ce fait : l'Inde est un immense territoire où les chrétiens font figures d'étrangers raréfiés comme une petite secte.*

*Le Christ lumière du monde. C'est plus encore peut-être qu'on ait rappelé avec insitance à New Delhi cette autre parole du Christ à ses disciples : « Vous êtes la lumière du monde » (*Mt *5, 14). Ayant reçu du Christ la lumière, nous avons à la faire resplendir partout. Le chrétien croit cela. Mieux : le chrétien est avant tout un homme qui croit réellement cela. Aussi, est-ce une force pour la conscience chrétienne que cette vérité ait été particulièrement proclamée à New Delhi.*

La troisième Assemblée du Conseil oecuménique des Églises

New Delhi 1961

L'Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à la Nouvelle Delhi constitue, est-il besoin de le dire, l'événement œcuménique majeur, non seulement de l'année 1961, mais de ces six dernières années. Avant de poursuivre une réflexion d'ensemble sur un sujet aussi vaste, pour laquelle un temps de pose et le recul approprié sont particulièrement nécessaires, il se devait ici d'en faire au préalable la description et l'illustration la plus rigoureuse et la plus complète possible. Au risque de buter sur l'encombrement des matières, et le foisonnement des perspectives, nous avons entrepris dans cette première chronique de produire un conspectus exhaustif des *facta et dicta* de cette grande Assemblée.

Qu'il suffise, pour mémoire, de rappeler que c'est dans le Palais des Sciences de Vighian Bavan, construit pour la session de l'Unesco en 1956, que se trouvaient réunis les 625 délégués des Églises participantes, les quelque 300 membres du staf, 125 conseillers, 40 observateurs, 59 délégués fraternels, 100 représentants des mouvements de jeunesse, 120 visiteurs ou hôtes, 200 à 300 journalistes, sans compter le groupe imposant des femmes de délégués, portant à la boutonnière la vignette « Wife ».

I. Séance d'Ouverture

Après une matinale et imposante réunion de prières dans l'immense tente aménagée sur une pelouse voisine, où toutes les délégations se rendirent processionnellement, l'Assemblée ouvrit sa session ce dimanche 19 novembre après-midi, où deux discours d'une importance majeure furent prononcés, successivement par le Dr. Visser 't Hooft, Secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises (COE) et par l'évêque Leslie Newbigin, Secrétaire du Conseil international des Missions (CIM).

1. Discours du Dr. Visser 't Hooft

Dans son discours inaugural, en tous points impeccable, le Secrétaire général dressa le bilan de l'action du COE et indiqua ses orientations futures. Il débuta par une large action de grâces au Seigneur :

« Si l'on jette un coup d'œil rétrospectif sur les sept années qui se sont écoulées depuis la seconde assemblée à Evanston, l'impression dominante sera celle d'une profonde gratitude envers Dieu. Nous avons de très bonnes raisons de dire : 'Jusqu'ici le Seigneur nous a secourus' (*I Sam.* 7, 10), car l'existence et le développement du COE ne sont pas une affaire qui va de soi. Nos Églises ne sont qu'au début d'une période où elles surmontent les effets de l'isolement dans lequel elles ont grandi, à l'écart les unes des autres. Ce n'est que très récemment qu'elles ont créé un organisme destiné à les assembler et à les maintenir ensemble. A cause de sa jeunesse, de la variété des membres qui le constituent et de sa nature *comme libre association sans autorité constitutionnelle sur ses membres*, cet organisme est d'une fragilité considérable. De plus, les premières années de la vie du Conseil se sont déroulées dans l'une des périodes de l'histoire les plus troublées, dans laquelle les conflits idéologiques, intercontinentaux et interraciaux provoquent des tensions aiguës qui n'ont pas seulement une influence sur les relations internationales, mais aussi sur les relations entre les Églises et, par conséquent, sur la vie du Conseil Œcuménique lui-même (...) En dépit de tout cela le Conseil Œcuménique continue à vivre et à croître. Nous avons pu

travailler ensemble parce que nous sommes demeurés ensemble, rendre un témoignage commun devant le monde, progresser dans la direction de l'Unité de l'Église ».

Et pourtant les déficiences doivent inciter aussi à la repentance :

« Nous n'avons pas pleinement vécu selon l'engagement que nous avions pris entre nous en 1948. Trop souvent la responsabilité œcuménique a été tenue pour une question marginale plutôt que pour une partie essentielle de la vie des Églises. Nous n'avons pas fait suffisamment pour aider les Églises locales à prendre conscience du privilège de leur appartenance à une fraternité chrétienne vaste comme le monde. Nous ne nous sommes pas suffisamment attaqués au problème de l'intercommunion qui conduit ceux qui sont les plus sensibles à l'œcuménicité à une véritable angoisse spirituelle. Nous sommes loin de faire ensemble toutes les choses que nous pourrions faire ensemble en toute bonne conscience. Notre attitude missionnaire à l'égard du monde non chrétien est encore loin d'évoquer une manière concertée de s'approcher d'eux telle qu'elle devrait résulter de l'image d'une communauté réconciliée ».

Et l'orateur d'inviter aussitôt le Mouvement œcuménique à un élargissement de sa vision en rappelant les paroles du prophète : « Élargis l'espace de ta tente... allonge tes cordages et affermis tes pieux » (*Is.* 54, 2). De cette extension, l'impérieuse recherche de l'unité demeure le fait positif de base.

« Nous aurons à décevoir ceux qui vivent dans l'illusion d'une réunion totale pour demain, mais nous ne devons pas décevoir ceux qui sont conscients des énormes difficultés des problèmes d'unité, mais pensent que nous avons atteint un *kairos*, un moment favorable pour marcher à grand pas, courageusement et consciemment vers l'unité ecclésiale, ceux qui prient pour que les Églises entendent la voix de l'Esprit ».

Ceci nous révèle le sens véritable des événements auxquels nous assistons :

1. *L'intégration du COE et du CIM.* « Elle n'est pas seulement une question d'organisation plus efficace. Elle n'est pas non plus un nouveau point de vue introduit dans le Mouvement œcuménique.

Les Pères du Mouvement œcuménique savaient qu'il y a un lien fondamental entre l'obligation pour l'Église de manifester son unité essentielle, et sa vocation de faire des disciples de toutes les nations. L'unité ne peut être trouvée que dans le Christ ; telle est la réponse aux questions essentielles que le monde moderne sécularisé pose à l'Église, et la vraie raison d'être de celle-ci. Et nous ne pourrons donner une réponse convaincante à ces questions que si nous montrons que ce que nous entendons par Mission n'est pas une propagation d'un certain type de culture ou l'exportation des coutumes d'une certaine partie du monde, mais l'invitation adressée à tous pour qu'ils répondent eux-mêmes au Seigneur Jésus-Christ. Or, comment le ferions-nous sans manifester dans notre propre vie et dans notre communion fraternelle une unité réellement universelle et catholique, que nul ne puisse prétendre que nous représentons d'autres intérêts que ceux du royaume de Dieu ? »

2. *L'extension géographique de la famille œcuménique.* « L'avance la plus frappante a lieu en Afrique où nous avions 13 Églises membres lors de la 2e Assemblée à Evanston, et espérons en compter 30 dès demain. Plus encore que l'extension géographique, il y a l'élargissement dans la variété des expressions de la foi chrétienne. L'Orthodoxie orientale a joué un rôle très important dans l'histoire du mouvement œcuménique. L'entrée dans le COE de l'Église orthodoxe russe sans rendre la tâche œcuménique plus aisée enrichira le dialogue(...) Dans cette perspective, le renforcement de nos bases sera particulièrement nécessaire, d'autant plus que nous n'aurons plus à compter seulement avec les anciennes divergences entre l'Orient et l'Occident chrétiens, mais aussi avec les tensions modernes entre l'Est et l'Ouest politiques. Mais de quel droit refuser une telle responsabilité ? »

3. *Du côté de l'Église catholique romaine.* « D'importants événements sont survenus. Après les nombreux et intéressants contacts individuels depuis les débuts du Conseil œcuménique, aujourd'hui des relations inofficielles mais très utiles sont engagées avec le Secrétariat pour l'Unité, mis sur pied par le Pape Jean XXIII, qui a choisi cinq catholiques romains comme observateurs à cette Assemblée. La nature de nos relations avec le Secrétariat est celle d'une information mutuelle de nos intérêts. C'est ainsi que nous avons été en mesure de mentionner certains points spécifiques, comme la liberté religieuse que nous voudrions voir mettre au point au cours du futur second concile du Vatican. A l'égard de ce concile,

nous partageons la conviction du professeur Schlink, qui a récemment écrit au sujet de la relation entre l'Assemblée de la Nouvelle Delhi et le Concile du Vatican : Il serait indubitablement d'une grande importance pour le christianisme et pour le monde s'il se révèle évident dans les décisions de tous les deux que ces conciles ne se sont pas assemblés l'un contre l'autre, que chacun ne cherche pas son unique avantage, mais cherche seulement à servir le Seigneur Jésus-Christ ».

Alors, qu'en est-il de l'avenir ?

« Je voudrais proposer comme ordre de marche celui qui est clairement exprimé dans l'exhortation de saint Paul au chap. 15 de l'Épitre aux Romains : 'Que le Dieu de la persévérance et de la consolation nous donne d'avoir les mêmes sentiments les uns envers les autres selon Jésus-Christ, afin que tous ensemble d'une seule voix vous glorifiez le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, (v. 5 et 6). (...) Il me semble que ces versets présentent la réponse la plus pertinente. Nous avons à vivre en harmonie les uns avec les autres, et à parler tout d'une voix. Nous ne pouvons pas dire que la fraternité que nous avons aujourd'hui dans le Conseil œcuménique exprime cette pleine harmonie que saint Paul a dans l'esprit. L'expression dont il se sert à plusieurs reprises *to auto phrônein*, être dans les mêmes sentiments, désigne une unité incomparablement plus profonde et plus substantielle que celle à laquelle nous pouvons prétendre actuellement. Et, bien qu'il nous soit donné parfois par la grâce de Dieu de rendre un témoignage commun, nous ne saurions prétendre que dans les importants domaines de la foi, de la vie, de la constitution de l'Église nous parlons d'une seule voix. Toutefois, le but du Conseil œcuménique n'est pas de devenir ce corps unique doté d'une seule voix claire, mais il est plutôt de paver le chemin en vue de la manifestation plus totale de ce corps au plan local comme au plan mondial ».

Loin de vouloir la formation d'une hyper-Église centralisée d'une manière rigoureusement uniforme, l'unité en Christ ne signifie ni uniformité ni centralisation.

« Nous ne cherchons pas davantage une unité vague et indéfinie. Nous sommes préoccupés de l'unité dont il est Lui-même l'auteur, de l'unité qui existe en Lui et qu'Il donne à son peuple. Le COE est ou bien un mouvement christocentrique, ou il n'est rien du tout.

Une tâche importante et difficile doit être réalisée dans chaque communauté locale. En m'excusant de l'expression, je voudrais la formuler de cette manière : rendre nos Églises ' unifiables '. A quoi riment les convictions profondes et les plans imaginatifs au niveau des rencontres mondiales si nos Églises membres demeurent indifférentes ou même hostiles à l'unité ? »

Épanouissant enfin le thême central de l'Assemblée « Jésus-Christ, lumière du monde », le Dr. Visser 't Hooft rappelle que si nous sommes appelés à glorifier Dieu dans l'Église nous avons également à le glorifier dans le monde.

« Car, quelque rebelle que soit ce monde, il est destiné à devenir le théâtre de sa gloire. La lumière que nous recevons de lui, lumière du monde, ne doit pas être mise sous le boisseau, ni d'ailleurs sous les dômes des cathédrales ou les toits de nos églises paroissiales ; elle doit luir au milieu de nos semblables (...) Le monde a le droit d'attendre de nos Églises qu'elles suivent le modèle de l'incarnation, qu'elles entrent profondément dans la vie de l'humanité, qu'elles vivent dans une vraie solidarité avec toute la famille humaine et en particulier avec ceux qui souffrent dans leur esprit et leur corps. L'un des motifs qui a décidé de la formation du mouvement œcuménique a été le sentiment de honte et de repentance devant le fait que les Églises avaient foncièrement failli à leur tâche de sentinelles, de conscience des nations et d'instruments prophétiques »...

Par le souci d'indiquer avec précision et profondeur toutes les données de la situation et du Mouvement œcuménique, le discours du Secrétaire général illustra une fois de plus cette continuité de pensée et d'action qui a maintenu le Conseil dans la direction ferme où il progresse, et ce que le COE doit à une aussi clairvoyante persévérance.

2. Discours de l'Évêque Newbigin

Un second discours, inaugural aussi, et non moins important que le précédent, fut celui de l'évêque Leslie Newbigin, évêque de l'Inde du Sud, ex-Secrétaire général du Conseil international des Missions, qui exposa les raisons profondes de l'intégration du Conseil des Missions et du Conseil œcuménique.

« Les deux conseils mondiaux réunis aujourd'hui dans cette salle ne sont pas étrangers l'un à l'autre. Nous travaillons en étroite collaboration depuis la création du COE. Et plus nous remontons le cours de l'histoire, plus il est difficile de faire le départ entre les deux conseils. A l'époque où William Paton était secrétaire du CIM, il était en même temps, avec M. Visser 't Hooft, co-secrétaire général du comité provisoire du COE. J. N. Oldham, lorsqu'il organisa la Conférence d'Oxford sur l'Église, la Nation et l'État, était membre à plein temps du secrétariat du CIM. A Jérusalem, en 1928, c'est William Temple qui rédigea le message. Quant à la conférence mondiale des Missions, en 1910, elle fut décisive pour les premiers pas de nos deux conseils. Déjà en 1920, dans le document qu'il préparait pour la réunion de Crans, esquissant la structure éventuelle d'un conseil international des Missions, J. N. Oldham écrivait ces mots prophétiques :

« Il devient de moins en moins possible de discuter les problèmes des missions sans représentants des Églises s'occupant de missions ; en conséquence, il se pourrait que l'organisation qui sera peut-être créée dut rapidement céder le pas à ce qui pourrait bien être le début d'une ligue mondiale des Églises ».

Et l'évêque d'ajouter avec humour : « Dans ce pays où il est question de savoir si un mariage devrait être arrangé par les parents ou les intéressés en l'occurrence, on peut dire à coup sûr que le mariage avait été projeté par les parents avant même la naissance des enfants ».

Le Comité central, continua-t-il, avait dit il y a dix ans à Rolle :

« L'obligation de propager l'Évangile dans le monde entier et l'obligation de rassembler tout le peuple du Christ reposent toutes deux sur l'œuvre du Christ et sont indissolublement liées. Toute tentative de les séparer violerait l'intégrité du ministère du Christ dans le monde ».

Quel sens faut-il donner au mot « œcuménique » ? Il n'est pas synonyme d'interconfessionnel mais chargé de l'exigence missionnaire. Il ne s'agit pas de penser que maintenant le COE se charge de l'Unité et que le CIM s'occupe des missions, mais tous deux servent ces deux aspects de la même réalité :

« l'action du Dieu vivant qui veut attirer tous les hommes à lui ». « Une réunion d'ecclésiastiques n'est pas, en soi, une réunion œcuménique ».

Quel est l'apport concret apporté au COE par le CIM intégré ?

Le missionnaire apporte ici trois éléments d'appréciation :

1. « A l'origine, il y avait à la base du CIM des comités et des sociétés missionnaires dépendant des Églises occidentales. Sur ses 17 conseils fondateurs, 13 étaient des conseils missionnaires. Aujourd'hui évidemment, la majorité des 38 conseils membres représentent les Églises de régions appelées autrefois champs missionnaires ; l'histoire du conseil, ces 40 dernières années, a été en grande partie occupée par le déplacement du centre de gravité du CIM qui a passé des comités missionnaires aux jeunes Églises (...) Il n'en demeure pas moins vrai et important qu'une très large part de la substance spirituelle, si j'ose ainsi m'exprimer, qu'apportera le CIM au conseil intégré, consiste dans le mouvement des missions étrangères. Le mouvement est un phénomène historique concret des 250 dernières années. Il a ses caractéristiques propres dont l'origine remonte au grand « réveil » des XVIIIe et XIXe siècles, à sa coïncidence avec le mouvement d'expansion coloniale de l'Occident et à d'autres circonstances historiques particulières. Les critiques qu'on peut lui adresser nous sont assez familières. Je ne m'occuperai pas ici de critique ou de défense. Il suffira de déclarer à cette Assemblée que le Mouvement œcuménique doit en grande partie son existence au mouvement missionnaire, et que les millions d'êtres humains que nous représentons ici lui doivent leur existence de chrétiens ».

2. « Le point de départ de la mission et son point d'arrivée diffèrent maintenant de ce qu'ils étaient au XIXe siècle. Le départ, aujourd'hui, est partout où se trouve l'Église et l'arrivée partout où il y a des hommes qui ne connaissent pas le Christ. Le christianisme ne peut plus être délimité géographiquement (...) La décision enjoignant au CIM d'amplifier ses études de la vie et du développement des jeunes Églises pour permettre à leurs représentants d'entreprendre des études parallèles de la vie des Églises plus anciennes, est un bon exemple du genre d'évolution que nous devons souhaiter. J'espère aussi que ces études seront suivies de véritables missions ; que les gens d'Église d'Asie et d'Afrique, ayant étudié la situation

spirituelle de quelques unes des Églises plus anciennes, leurs conflits, leurs victoires et leurs défaites, seront incités à envoyer les missionnaires en Europe et en Amérique afin de faire accepter l'Évangile aux masses païennes de ces continents que n'émeut pas le témoignage des Églises vivant au milieu d'elles ».

3. Dans cette union du CIM et du COE « il y aura beaucoup à apprendre des deux côtés. Il faudra se souvenir, et parfois même le rappeler d'une manière abrupte que le paternalisme est un péché qui, comme tous les péchés, aveugle le pécheur sur la réalité même de sa faute, mais aussi que la paternité est un fait qui entraîne des conséquences permanentes ».

Les Églises qui forment le COE devront reconnaître que la tâche missionnaire est tout aussi essentielle pour la vie de l'Église que la recherche du renouvellement et de l'unité. Aucun mouvement n'a le droit d'utiliser le mot « œcuménique » s'il ne désire pas ardemment que l'Évangile soit proclamé jusqu'aux confins de la terre et s'il n'y participe.

En conclusion, la mission « n'est pas un devoir mais une doxologie » une louange du Seigneur Jésus-Christ. « Tout mouvement, toute œuvre, tout programme entrepris au nom du Christ a sa dimension missionnaire. A chacune des étapes, il sera inlassablement répété : Ne prenez pas garde à nous, c'est vers lui qu'il faut regarder ».

II. Les Grandes décisions

Trois décisions, lourdes d'importance, furent soumises au vote de l'Assemblée : la fusion du COE et CIM, la réception de nouvelles Églises dans le COE, la modification de la Base.

1. Fusion du COE et du CIM

A cette fusion la plupart des Églises avaient donné préalablement leur accord. Aussi le vote fut-il largement positif, *nemine contradicente.* Il y eut des abstentions, surtout parmi les Or-

thodoxes : certains estimant que les sociétés missionnaires ne sont nanties d'aucun mandat du fait qu'elles ne relèvent d'aucune Église particulière. D'autres, ceux de Grèce principalement, enclins à voir les missions protestantes chez eux comme un prosélytisme perturbateur, d'autres enfin avec quelques membres protestants, craignant un alourdissement du dynamisme missionnaire, du fait de l'intégration. L'acte d'intégration stipule

que à partir de la date de l'intégration, l'organisme intégré, qui s'appellera dès lors « Conseil œcuménique des Églises », sera en tous points le successeur légal du « Conseil international des Missions » ; que tous les avoirs du Conseil international des Missions seront transférés au Conseil œcuménique des Églises intégrées, et seront administrés par la Commission des Missions et de l'Évangélisation, et la Division des Missions et de l'Évangélisation en vue du but exposé dans la Constitution de ladite commission des Missions et de l'Évangélisation, et conformément à sa constitution et à son règlement ; et que tous les passifs du Conseil international des Missions à la date de l'intégration incomberont au Conseil œcuménique des Églises intégrées et particulièrement à ladite commission des Missions et de l'Évangélisation.

Un culte suivit aussitôt cette grande décision, sous la présidence de l'évêque Otto Dibelius de Berlin, l'un des six présidents sortants du COE, qui fit cette proclamation solennelle :

« De par l'autorité des Assemblées du CIM et du COE, je déclare ces deux conseils maintenant unis en un seul corps sous le nom de Conseil Œcuménique des Églises. Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit. Amen ».

La nouvelle constitution du COE affirmera sa fonction de poursuivre l'œuvre des mouvements universel de Foi et Constitution, du Christianisme pratique et aussi celle du CIM,

« favorisant la conscience missionnaire chez les fidèles de toutes les Églises ; ses pouvoirs seront toujours ceux que les Églises membres lui conféreront et cela par une assemblée qui se réunira d'ordinaire tous les cinq ans. Le comité central sera quelque peu élargi. Les Commissions s'acquitteront de leurs fonctions conformément aux

statuts approuvés par le Comité central. Il y aura une commission des Missions et de l'évangélisation. Son but est de poursuivre la proclamation de l'Évangile de Jésus-Christ au monde entier afin que tous les hommes croient en lui et soient sauvés ».

L'évêque Leslie Newbigin, Secrétaire général du CIM devient président de cette Commission et co-secrétaire du COE avec le Dr. Visser 't Hooft.

2. Admission de nouvelles Églises membres

Le 20 novembre a été reçue, avec 22 autres Églises [1], l'Église orthodoxe du patriarcat de Moscou. Sur 149 votants, il y eut 142 oui, 4 abstentions, 3 non. Deux voix expliquèrent ces réserves : celle de l'évêque Jean de San Francisco, délégué de l'Église orthodoxe russe de l'émigration, et celle, plus incisive, de l'évêque Zoltan Beki de l'Église réformée de Hongrie en Amérique [2]. Par contre, l'entrée de l'Église du patriarcat de Moscou dans le COE fut saluée avec chaleur par Mgr Athénagore de Thyatire, au nom du Patriarche œcuménique, par le Professeur Alivisatos de l'Église de Grèce et par le professeur Kuppers de l'Église vieille catholique d'Allemagne.

1. Les 23 nouvelles Églises membres sont : l'Église unie d'Afrique du Sud en Rhodésie, l'Église pentecôtiste du Chili, l'Église morave du Cap, l'Église évangélique en Nouvelle-Calédonie et aux Iles Loyauté, l'union des Églises baptistes du Cameroun, l'Église orthodoxe russe, l'Église presbytérienne unie du Pakistan, l'Église anglicane de la Province de l'Uganda et du Ruanda-Urundi, l'Église presbytérienne du Cameroun ex-britannique, l'Église presbytérienne de la Trinité, l'Église luthérienne évangélique finnoise (Synode Suomi) des États-Unis, l'Église missionnaire pentecôtiste du Chili, l'Église orthodoxe de Bulgarie, l'Église évangélique du Gabon, l'Église congrégationnaliste du Natal, l'Église presbytérienne du Nigeria, l'Église orthodoxe de Roumanie, l'Église évangélique (luthérienne) du Tanganyika du Nord-Ouest, l'Église évangélique Nanianga Matadi (Congo), l'Église presbytérienne des Nouvelles Hébrides, l'Église luthérienne d'Uzaramo (Tanganyika), l'Église orthodoxe de Pologne, l'Église congrégationnaliste de Samoa.

2. L'Église réformée de Hongrie en Amérique, déclara l'évêque Zoltan Beki, se sent solidaire dans l'amour chrétien de la grande Église orthodoxe russe. Tant de milliers de martyrs des persécutions modernes rendent

Dans un télégramme de remerciement à l'Assemblée de New Delhi, le patriarche Alexis s'est exprimé ainsi :

« C'est pour nous une grande satisfaction de voir l'Église orthodoxe russe devenir membre de la fraternité des Églises et des dénominations chrétiennes qui forment le COE... Dès ses débuts l'Église orthodoxe russe a toujours considéré comme la pierre d'angle le commandement d'unité... C'est pourquoi les buts et les tâches que le COE s'est assignés pour resserrer les liens d'une chrétienté désunie sont valables pour l'Église orthodoxe... »

L'archevêque Nikodim chef de la délégation russe forte de 16 membres (dont 5 seront élus au Comité Central) répondant à plusieurs questions (il y avait en l'occurrence quelque 200 journalistes, disparus le lendemain déjà), déclara que

« son Église avait toujours suivi avec sympathie les efforts du COE, bien qu'elle n'aie pas cru devoir s'y associer dès l'origine. La position objective du conseil permet aujourd'hui à l'Église russe de participer avec joie à ses travaux. Elle se propose de s'y associer sincèrement et activement, en particulier dans le Département de Foi et Constitution ».

La séparation de l'Église et de l'État décrétée en 1918 et confirmée par la constitution de 1936, ne permet pas à l'État d'interférer dans les affaires de l'Église, selon l'archevêque Nikodim. Il n'y a donc pas lieu de se demander si le gouvernement soviétique a donné ou n'a pas donné son approbation

---

témoignage à la glorieuse foi chrétienne et à la fidélité du clergé et des fidèles de cette grande communion.

Si les délégués officiels qui se présentent eux-mêmes comme désignés par cette Église la représentent fidèlement, l'Église réformée de Hongrie en Amérique votera en faveur de l'admission. Mais si les représentants officiels de l'Église orthodoxe russe veulent utiliser cette plate-forme pour des fins politiques contraires au véritable esprit de l'Église orthodoxe russe, et s'ils veulent essayer de représenter les vues de leur gouvernement (basées sur les principes du matérialisme athée et du système non démocratique de dictature d'un parti), alors l'Église réformée de Hongrie en Amérique désire que son opposition soit consignée dans le protocole. Pour le moment, l'Église réformée de Hongrie en Amérique s'abstiendra. — En cela, cet évêque hongrois représentait les sentiments de tous les émigrés d'en deçà du rideau de fer.

à l'entrée de l'Église russe au COE. Quant aux campagnes antireligieuses qui se déroulent en Russie, « elles correspondent à une tradition ancienne dans ce pays ». D'autre part, « le gouvernement soviétique, ayant constitutionnellement la responsabilité des questions politiques, économiques et sociales, l'Église orthodoxe de ce fait n'a pas à y intervenir ».

Si ces dernières déclarations sur le contexte politique russe laissent planer un grand point d'interrogation, la faute n'en est-elle pas imputable en partie aux questions par trop indiscrètes des journalistes ? Il est du moins intéressant qu'elles aient été faites.

Derrière l'Église russe, d'autres Églises orthodoxes de l'Est, à savoir, de Pologne, de Roumanie, de Bulgarie ont été acceptées à la quasi unanimité. D'autre part, la plus petite de toutes les confessions, l'Église pentecôtiste du Chili, a expliqué comment, pendant longtemps, une propagande antiœcuménique malveillante avait retenu les Églises pentecôtistes d'adhérer au COE, tandis que le pasteur N'Gobo, de l'Église bantoue de Natal (Afrique du Sud) évoqua simplement l'histoire de son Église récemment admise.

Par cette entrée massive des Orthodoxes de l'Est, il y aura, nous le verrons plus loin à propos de l'unité, un renforcement du groupe des Églises de la droite, les Russes s'annoncant dogmatiquement intransigeants et désireux de contribuer ouvertement à Foi et Constitution, ce que jusque là les Grecs, sauf quelques théologiens laïques, avaient décliné. D'autre part, l'équilibre des forces Est-Ouest (jusqu'ici 30 % du COE était américain et il l'était financièrement 60 %) sera plus réel, les conflits seront peut-être décongestionnés. En tous cas la dimension sera plus universelle, catholique.

Touchant l'Église catholique romaine, la délégation russe, malgré quelques interventions occasionnelles moins obligeantes, usa dans les conversations et interviews de propos plus adoucis. On aimait d'ailleurs à reprendre le thème bien connu de la distinction entre l'Église catholique comme telle pour laquelle on professe des sentiments de fraternité, et le Vatican qui est accusé d'une politique inamicale vis-à-vis de la Russie.

De même, un propos a été recueilli dans les couloirs disant que « toute porte n'était pas fermée de la part de Moscou quant à l'envoi d'observateurs au concile du Vatican », encore que le patriarcat envisageât plutôt ce concile comme provincial, strictement intérieur à l'Église romaine.

En ce qui concerne les trop petites dénominations (moins de 10.000 membres), la Constitution fixera un chiffre limite car, quand les votes se font par Église, les petites dénominations ont une voix aussi importante que les toute grandes, ce qui peut fausser arbitrairement le scrutin.

A noter 12 jeunes Églises d'Afrique parmi les 23 nouvelles Églises admises ; ce qui porte le COE actuel à 198 Églises-membres groupant quelque 400 millions de chrétiens (suivant l'estimation qu'on se fera de l'Église russe variant entre 30 et 50 millions) c'est-à-dire un nombre sensiblement égal à celui de Rome.

3. Modification de la Base

Ce vote eut lieu le samedi 2 décembre. Son objet était formulé comme suit : « Pourront faire partie du COE, les Églises qui acceptent la Base sur laquelle le Conseil est fondé ».

Cette base était anciennement ainsi conçue : « Le COE est une association fraternelle d'Églises qui acceptent notre Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur ». On l'a élargie aujourd'hui de cette manière : « Le COE est une association fraternelle d'Églises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Écritures et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit ».

On voit l'expression : « confesser » est plus dynamique et missionnaire qu'« accepter » ; « le » est plus universel et moins subjectif que « notre » (le Seigneur) ; « selon les Écritures » sonne bien protestant et la mention explicite de la Sainte Trinité réjouit en particulier les Orthodoxes.

Les trois thèmes de l'Assemblée, témoignage, service, unité sont contenus dans cette base : confesser le Seigneur, pour le

témoignage ; s'efforcer de répondre à sa vocation, pour le service ; et la mention explicite de la Trinité marquent bien quelle unité le Conseil poursuit.

Pour le vote : 383 oui, 36 non, 7 abstentions. Il fallait les 2/3 des suffrages. Il va sans dire qu'à l'avance, de nombreuses Églises avaient manifesté leur adhésion ainsi que le CIM. Mais si les Orthodoxes entendent cette affirmation trinitaire au sens de Nicée-Constantinople, plusieurs représentants d'Églises protestantes ont précisé que la nouvelle base était acceptée « comme un essai d'expression du mystère de la révélation divine qui ne cherche pas à imposer aux Églises membres une théologie particulière » (pasteurs d'Espine de Suisse, Westphal et Gaillard de France). En effet, les opposants l'étaient moins par refus du dogme de la Trinité que pour éviter l'engagement du COE d'imposer progressivement aux Églises membres une « théologie particulière » de « super-Église » et d'exclure du COE « des frères chrétiens attachés au Seigneur Jésus-Christ ».

Nombreux sont en effet les protestants qui donneraient leur vie pour Jésus-Christ mais pas, paradoxalement, pour la Très Sainte Trinité.

Au cours de la session plénière, 18 orateurs de diverses Églises se sont exprimés, appuyant ou déplorant cette modification. Le curé Gauthier, de l'Église vieille-catholique de Genève, a relevé que la nouvelle base exprime le message essentiel de l'Église. Le Président Beckman exprima l'adhésion empressée des 23 Landeskirchen de l'Église Évangélique d'Allemagne.

C'est en particulier à K. Barth que le protestantisme calvinien doit d'avoir retrouvé le sens trinitaire de la révélation. D'autre part, la pression orthodoxe (en passant par les anglicans) et particulièrement la candidature de l'Église de Moscou qui en fit une question *sine qua non*, a contribué à emporter la décision [1].

1. Pour l'examen détaillé de cette question, voir : A. WENGER, A. A., *La Nouvelle Base élargie du Conseil œcuménique des Églises* dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 84 (1 janvier 1962), p. 63-71.

III. Les travaux de l'Assemblée

L'élaboration du thème général « Jésus-Christ lumière du monde » était répartie en trois sections d'études : l'Unité, le Témoignage, le Service, subdivisées elles-mêmes en sous sections et commissions. Une introduction aux travaux de ces différents secteurs était assurée par des discours généraux prononcés devant l'Assemblée générale par des personnalités désignées. Par souci de clarté, nous traiterons des matières selon l'ordre des sections d'études en relatant ensemble et les discours généraux introductifs et la teneur des travaux.

A. Section de l'Unité

1. *Discours d'introduction.*

Quatre discours ont servi d'introduction aux travaux de cette section [1]. L'archevêque de Cantorbéry, Dr. Ramsey, a adressé un avertissement à tous ceux qui voudraient minimiser l'aspect théologique du problème : « Méfiez-vous de ceux qui parlent ainsi, car si l'Orient ne peut pas trouver l'unité dans les systèmes confessionnels que l'Occident lui apporta jadis, il ne la trouvera pas davantage dans quelque simplification du XXe siècle ». Relevant l'effort contemporain des théologiens de toutes les confessions indistinctement vers un retour aux sources bibliques, patristiques, liturgiques et de ce fait vers une plus grande soumission devant la transcendance de Dieu, le Dr. Ramsey conclut : « Si nous voulons être patients, la vraie théologie, la bonne théologie est quelque chose qui unit ».

M. Nissiotis orthodoxe grec, donna un relief particulièrement accentué à l'attitude nouvelle du groupe orthodoxe à New Delhi. En effet ce dernier qui, dans les Assemblées antérieures, avait produit une déclaration liminaire et séparée sur son exposition théologique et ecclésiastique d'ensemble, fit savoir à l'Assemblée par la voix de Mgr Iakovos, archevêque orthodoxe des deux Amériques (du patriarcat de Constantinople) que :

1. Du 4e discours (Ph. Potter), il sera dit un mot plus loin.

« Les délégations orthodoxes à la troisième Assemblée ont décidé de ne pas publier de déclaration d'opposition ni d'explication de leur position théologique et ecclésiastique sur les sujets de l'Unité, du Témoignage et du Service, à moins que cela ne devienne absolument nécessaire. Au lieu de faire des déclarations officielles, comme ils le faisaient dans le passé, les Orthodoxes en tant que membres de plein droit du Conseil œcuménique considèrent qu'il est de leur devoir d'émettre leur opinion librement dans toutes les sections, sous-sections et comités et aussi de participer à la rédaction des rapports et des résolutions et d'exprimer leur accord et leur désaccord sous forme de contributions positives... »

Plus nettement encore, le professeur Nissiotis estime « que l'Église orthodoxe devrait abandonner son attitude défensive d'apologétique confessionnelle et, dans la gloire de l'Esprit-Saint, devenir un puissant fleuve de vie comblant les fossés, équilibrant les contraires, surmontant les inimitiés et conduisant vers l'union ». Il importe selon lui, pour l'Orthodoxie, de ne plus utiliser les termes « revenir à nous, retourner aux huit premiers siècles », non pas qu'elle abandonne quoi que ce soit de sa foi fondamentale, mais elle doit reconnaître positivement l'action de l'Esprit dans les chrétiens baptisés, au cours de l'histoire, et entraîner tous les chrétiens vers l'unité par la voie de la fraternité et de l'amour. « Les Églises historiques sont dans une situation schismatique au sein de l'Église une et indivisible. »

Le professeur Sittler, introducteur général du thème, reprenant le premier chapitre des Colossiens et se démarquant nettement de la conception barthienne, montra la dimension cosmique du Christ et, « à l'heure où les atomes sont près d'éclater, où la lumière rappelle cette fulgurante lueur d'Iroshima », réclama vigoureusement *ta panta*, toutes choses, pour le Christ, une sanctification orthodoxe de la nature, comme autrefois saint Augustin avait su réclamer pour l'Église le monde de l'histoire.

2. *Le rapport général.*

Le rapport général sur l'unité montre dès le début de ses affirmations comment le mouvement christocentrique souligné par le Dr. Visser 't Hooft s'est élevé plus explicitement vers

le mystère de la Trinité. « L'amour du Père et du Fils dans l'unité du Saint-Esprit est la source et le but de l'unité que Dieu Trine-Un désire pour tous les hommes et toute la création. Nous croyons que nous communions à cette unité dans l'Église de Jésus-Christ. »

Suit aussitôt une description de cette unité telle que le Christ la veut pour son Église :

« Nous croyons que l'unité, qui est à la fois don de Dieu et sa volonté pour son Église, est rendue manifeste lorsque tous ceux qui, en un même lieu, sont baptisés en Jésus-Christ et le confessent comme Seigneur et Sauveur, sont conduits par le Saint Esprit à une communauté totale, confessent la même foi apostolique, prêchent le même Évangile, partagent le même pain, s'unissent dans une prière commune en vue d'une vie communautaire qui rayonne dans le témoignage et le service de tous ; et en même temps se trouvent en communion avec l'ensemble de la communauté chrétienne, en tous lieux et en tous temps, en sorte que le ministère et la qualité de membre soient reconnus par tous et que tous puissent agir et parler ensemble selon les circonstances, pour l'accomplissement de la tâche à laquelle Dieu appelle son peuple. Nous croyons qu'il nous faut prier et travailler pour une telle unité ».

L'importance de ce texte n'échappera à personne. Il est en effet un heureux point de départ pour une progression dans la recherche grâce aux éléments d'unité ecclésiale qui y sont indiqués, et par la possibilité de dialogue qu'il ouvre avec les Églises structurées sur la succession apostolique, telles que l'Église catholique romaine et les Églises orthodoxes. Par le souci de respecter les divergences entre les Églises, la rédaction de ce texte n'est pas exempte d'un certain formalisme. « Celui-ci, a dit le professeur Schlink, ne peut être évité actuellement. Si paradoxal que cela paraisse, nous savons comment il faut proclamer l'unité, mais nous ne savons pas quelle unité il faut proclamer. C'est, dans la résorption de ce formalisme que se jouera le destin de l'unité et du Conseil ».

Un grand progrès dans la recherche de l'Unité et sa compréhension a été fait à New Delhi. De l'impératif « Que tous soient un, » qui avait marqué Amsterdam, on était passé directement,

à Evanston, à la raison missionnaire de cette unité (thème de l'espérance) : « Afin que le monde croie ». À New Delhi, la conjonction Unité et Mission étant non seulement ratifiée mais établie, on en vient à l'incidente : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi », qui débouche sur les personnes divines et le mystère trinitaire de l'Unité.

Si le dispositif a été mis en place à Amsterdam et maintenu ensemble par juxtaposition à Evanston, à New Delhi, il semble que non seulement on veuille continuer à progresser ensemble mais encore s'épurer, s'approfondir, mourir à soi-même. Comme le dit le rapport « l'accession à l'unité ne comportera pas moins que la mort et la renaissance de nombreuses formes de la vie ecclésiastique, telle que nous les avons connues ; nous croyons qu'aucune autre solution moins coûteuse ne pourra être suffisante ». D'autre part, le mouvement missionnaire devenu ardent aujourd'hui, brûlant à l'intérieur du Conseil même, a comme métamorphosé un certain statisme de l'Église orthodoxe en une dynamique d'unité nouvelle, capable d'être un vrai levain dans la pâte protestante.

La vision protestante de l'unité, comme hypnotisée par l'avenir à Evanston, s'est retournée vers le passé à New Delhi, non pas seulement dans la prière du Christ, ce qu'elle a toujours fait, mais dans les données apostoliques. De ce fait, elle est devenue plus adulte, en face des vrais problèmes, comme la nature de la succession historique, l'épiscopat, la validité et la plénitude des ministères.

La dimension communautaire, — ici encore grâce aux Orthodoxes, — s'est épanouie et a évacué un certain individualisme encore puissant à Evanston.

3. *L'intercommunion.*

L'« intercommunion » enfin, vivement réclamée par les jeunes, reste toujours la pierre d'achoppement. Pourtant, une réalisation fut tentée. En effet, un important service eucharistique de l'Église anglicane fut ouvert à tous le dimanche 26 novembre selon la « comprehensiveness » anglicane. Nombreux sont les anglicans en effet, qui se rallient à la résolution des évêques anglais de

1933, selon laquelle les non-anglicans peuvent être invités à un service de communion à l'unité chrétienne.

D'autre part, il est de tradition que la plus grande église de la ville qui reçoit l'Assemblée œcuménique, offre la Cène selon sa liturgie. C'est donc l'Église de l'Inde, du Pakistan, de la Birmanie et de Ceylan, c'est-à-dire l'Église anglicane de ce sous-continent qui assura le culte divin, présidé par le métropolite de cette Église et célébré par l'évêque de Delhi. Le rite utilisé fut celui du *Prayer Book* de l'Église de l'Inde, dont la récente publication marque un certain retour aux pratiques de l'Église ancienne. De nombreux évêques anglicans de tous pays participèrent à l'administration du sacrement.

Sur les 2.000 présents, environ 1.500 communièrent. Si, pour quelques-uns le scandale eût été de ne pas communier, pour d'autres aussi le scandale était de communier déjà dans une impatience coupable. A tout le moins, selon les organisateurs eux-mêmes, ces intercommunions doivent être rarissimes.

Bien entendu les Orthodoxes, n'y communièrent pas : l'eucharistie exprime l'union préexistante de la communauté actuelle avec l'Église une et indivisible de tous les âges, elle ne peut donc être considérée comme un moyen de parvenir à l'unité, mais seulement comme l'expression de l'unité qui existe déjà. La commision Foi et Constitution qui se réunira dans le courant de 1963 aura à réexaminer « la base permettant l'intercommunion dans l'étape actuelle de la situation œcuménique » reprenant l'accord de Lund de 1952 et stimulée par la jeunesse dont le président, Philipp Potter, réaffirme (de même qu'à Lausanne 1960), « qu'un même baptême doit nous conduire à la même table ».

B. Section « Témoignage »

L'immensité des matières traitées dans cette section (évangélisation, mission, laïcat etc.) nous oblige à réduire le compte-rendu des discours et des rapports à certains points essentiels, et nous nous excusons de certaines omissions qui ne signifient en aucune manière un manque d'intérêt, renvoyant nos lecteurs

pour une information détaillée à la publication que fera le COE de tous les documents concernant cette Assemblée.

1. *Discours généraux.*

Parmi les discours des rapporteurs, signalons d'abord celui du Dr. Paul Devanandan, directeur de l'Institut chrétien des études religieuses et sociales de Bangalore. Depuis le jour de la Pentecôte, la nécessité de témoigner de l'Évangile du royaume n'a cessé de s'affirmer dans la vie de ceux qui avaient été saisis par la puissance du Seigneur ressuscité. Proclamant l'espoir qui est en notre Seigneur, le témoignage chrétien est l'unique facteur déterminant dans l'histoire du monde. Il lui donne son accent et sa valeur. Missionnaire dans son origine et dans son intention, le témoignage évangélique est paroissial dans son but et dans son plan. Essentiellement communautaire, il est celui de l'Église tout entière exprimé dans la vie totale de toute la communauté. L'Église est en fait la mission nouvelle dans le cadre de la vie du monde au sein duquel elle est placée. Dans les pays des jeunes Églises, on est constamment replacé dans le fait que l'existence de la communauté locale est ressentie comme un choc par la société traditionnelle dans laquelle elle vit.

A propos des religions non chrétiennes, il déclara :

« Il sera difficile aux chrétiens de nier que ces mouvements profonds et intimes de l'esprit humain sont des réactions à l'action créatrice de l'Esprit Saint... La foi vivante des religions non chrétiennes contemporaines vise hardiment, dans notre génération, à donner une forme et un contenu non seulement à nos types distincts de culture nationale, mais à l'ensemble de la culture universelle. Les religions revendiquent actuellement une valeur universelle et des intentions missionnaires. Notre tâche de chrétiens asiatiques et africains est de chercher à interpréter pour nos semblables chrétiens, partout où ils sont, les nouvelles affirmations et les prétentions culturelles de cette renaissance religieuse qui se répand partout de manière que nous puissions ensemble aboutir à une notion plus précise de la nature de la mission chrétienne, et donner au témoignage chrétien un contenu plus significatif ».

Sur ce thème, la divergence ne manqua pas d'apparaître dans l'Assemblée ; le professeur Schlink déclara qu'en dehors de l'Évangile les hommes ne savent rien du Christ, que si celui-ci est le Seigneur de tous, autre chose est la reconnaissance de cette Seigneurie, que le pressentiment du Christ par ceux qui ne le connaissent pas n'est pas un enseignement de l'Évangile. L'urgence d'une étude théologique et pratique sur la question fut décidée par l'Assemblée.

Plus délibérément explosif dans son langage l'intervention du Rév. D. T. NILES : « Avons-nous peur de Jésus » ?

« Détruisez ce temple et j'édifierai mon corps à sa place : voilà une révolution politique. Il fut l'ami des publicains et des pécheurs : voilà une révolution sociale. Non pas la tradition des anciens, mais ce que je dis : voilà une révolution morale. Ils ont saisi le révolutionnaire et ils l'ont mis en croix... »

Accusation de révolutionnaire, accusation aussi portée contre Jésus de « dangeureuse folie ».

« Ceux qui l'ont accusé de folie l'ont enfermé dans un sanctuaire. Là avec une musique douce, des cantiques alertes, le chant de la liturgie ou le cri des alleluias, son absurdité peut être adorée sans pour autant se montrer dangereuse, les âmes peuvent être sauvées sans troubler le monde.

Le témoignage qui est demandé dans ce cas, aujourd'hui et dans notre génération, est celui qui, en autres temps, fut donné par les hommes et les femmes qui, au nom de Jésus, ont aboli l'esclavage, réformé les prisons, pris soin des parias et qui, en cherchant aussi à rendre la vie plus pleine ont détruit le tyran et ont donné aux hommes le droit d'être gouvernés avec leur assentiment. De nos jours, la tâche de ces témoins consistera à appliquer la folie du Christ aux problèmes créés par la connaissance humaine en matière de puissance atomique, aux espoirs partout éveillés par le désir des hommes d'être politiquement libres, à la compréhension nouvelle que le monde est un et qu'il ne peut être rendu viable pour l'homme dans la paix, la justice et l'abondance, que s'il est un ».

Un peu plus loin :

« Je suis la lumière du monde ». C'est une prétention de Jésus dont les chrétiens trouvent qu'il n'est pas difficile de parler. La difficulté

surgit lorsque Jésus se tourne vers nous qui cherchons à lui rendre témoignage et qu'Il nous dit : « Vous êtes la lumière du monde »... « Un fou vivait dans les tombes des morts. Comme lui, nombreux sont ceux qui restent attachés à un nom de disparu, s'efforçant d'accomplir des tâches devenues inactuelles, continuant à murmurer les slogans qui avaient couru jadis »... « Le ministère de la Parole de l'Église consiste à semer le grain. A ce propos, laissez-moi vous mettre en garde : le riz glacé ne germera pas ; il est tout juste bon à la consommation. Un Jésus dépouillé de ses relations multiples avec le monde et réduit à des proportions purement spirituelles, serait une graine aussi incapable de mourir que de germer. Bien poli, il n'est bon qu'à être servi en repas spirituel pour la simple satisfaction des besoins religieux des hommes ».

2. *La Bible et la tâche de l'Église.*

Moyen par excellence de faire connaître au monde le salut en Jésus-Christ, et patrimoine commun de toutes les confessions chrétiennes malgré les divergences dans l'usage concret qu'elles en font, la Bible devait occuper une place prépondérante dans la section du témoignage chrétien. Les rapporteurs « évangéliques » ne manquèrent pas de souligner toutes les manifestations du renouveau biblique, non seulement dans les Églises issues de la Réforme, mais aussi dans le catholicisme romain et dans l'Orthodoxie : ces choses sont assez connues pour que nous soyons dispensé de les redire ici.

L'Archevêque d'York, F. D. Coggan, président de l'Union des sociétés bibliques, situa le problème sur le plan des statistiques. Deux faits, selon lui, s'imposent à la réflexion : d'une part la population chrétienne augmente trois fois moins vite que celle du monde — on prévoit que de 31% en 1960 elle ne sera plus que de 20% en l'an 2000 ; l'instruction primaire est généralisée, d'autre part, et le degré d'instruction est en accroissement partout. Quel que soit le développement des traductions de la Bible en langue vivante — au début du XIX[e] siècle elle se trouvait traduite en 71 langues — elle l'est aujourd'hui en 1165, soit 95% des langues parlées. Quel que soit le nombre des nouvelles éditions — six rien que pour la France, 2.500.000 exemplaires en quelques mois du N. T. de la *New English Bible* —

la tâche n'incombe-t-elle pas à l'Église de repenser le problème en fonction de ces données nouvelles de la sociologie religieuse ?

Tout d'ailleurs ne sera pas résolu pour la cause. C'est ce qu'a souligné le pasteur E. H. Robertson, secrétaire aux études du même organisme. Distribuer la Bible ne signifie rien en soi, encore faut-il la lire et entendre la parole de Dieu. C'est la « disponibilité » à l'égard de la Bible qui est la question. En fait l'histoire démontre que ce sont les périodes de crise qui sont les plus favorables à cette disponibilité : encore faut-il que la Bible soit reçue vraiment comme Parole de Dieu. Sur ce point, le Docteur Ibanathan, secrétaire général de la Société biblique de l'Inde et de Ceylan, apporta au débat certaines considérations pertinentes. Pour la plupart des Hindous le salut étant une affaire purement individuelle, la Bible est reçue comme une des Écritures, comme une collection d'adages, de maximes, de vérités éternelles, mais elle n'est pas l'Unique Écriture : on ne voit pas qu'elle est tout entière ordonnée au Christ, que Dieu nous y parle afin que nous vivions l'expérience du Peuple de Dieu dans une communauté où est engagée, en vertu du plan de Dieu, la rédemption de l'humanité tout entière. Les chrétiens sont très souvent responsables de ces méprises, par trucage apologétique peut-être — ils publient des tables comparatives mettant en balance des versets de la Bible avec d'autres écritures pour prouver l'avantage des premiers —, mais aussi hélas ! par une adultération du message fondamental et une contrefaçon de la Foi. Il n'échappait à personne que ces remarques n'étaient pas seulement valables pour l'Inde.

3. *Le Laïcat.*

Il est dans la nature des choses qu'une commission pour le laïcat soit composée principalement de laïcs. Les études de cette commission furent introduites par trois rapporteurs, M. Matthew, avocat à la Cour Suprême de Bangalore (Inde), Melle E. M. Batten, doyen de collège (Angleterre) et M. von Bismarck, directeur du service de Radiodiffusion de l'Allemagne de l'Ouest, dont nous nous bornerons à décrire les conclusions communes.

Tout en repoussant très vivement la façon, trop coutumière,

de poser le laïcat en l'opposant au clergé, les laïcs s'adressent aux clercs, et leur rappellent qu'ils forment tous un seul peuple de Dieu dans lequel les uns et les autres se complètent. Ils insistent énergiquement sur le rôle indispensable pour eux des pasteurs, des prêtres, des théologiens, des autorités ecclésiastiques par qui la parole de Dieu leur est adressée.

« Mais nous vous demandons, disent-ils, de nous écouter, nous, c'est-à-dire non pas ceux qui parmi nous sont devenus vos aides 'attitrés', 'laïcs domestiqués et cléricalisés', copies plus ou moins bâtardes de vous-mêmes, mais nous tous qui respirons à chaque heure l'air du monde dans la situation concrète de notre vie et de notre travail. Que d'organisations, de dispositions, de budgets prévus dans nos églises pour la formation, le soutien du ministère des clercs, et c'est très bien ainsi, mais prévoit-on quelque chose pour nous qui avons à témoigner au sein du monde et qui formons en définitive les 99% de l'Église ? »

Les laïcs chrétiens ont souvent l'impression de ne pas être compris par un clergé qui ne vit pas dans les structures du monde où s'insère leur vie chrétienne, qui a moins qu'eux l'expérience quotidienne de cette solidarité humaine avec ceux qu'ils côtoient, chrétiens ou, dans leur très grande majorité, non chrétiens. Ce que les laïcs attendent du clergé, et qui est sa part essentielle, y perd d'ailleurs de sa valeur et de son efficace.

Plus que jamais les laïcs ont besoin de se ressourcer au Culte et à la Parole de Dieu, à l'étude et au commentaire biblique, mais il faut que ces derniers ne se congèlent pas aussitôt dans une formulation de principes chrétiens généraux du style « sermon », qu'ils établissent avec cette Parole un contact direct et vivant qui les entraîne à exercer leur imagination éthique, et à commettre moins d'erreurs et de désobéissances dans leurs choix.

Ces suggestions suffiront à indiquer dans quel sens s'orientèrent ces études sur le laïcat et la rédaction du très long rapport proposé au vote de l'Assemblée générale que nous ne pouvons reproduire ici (cfr la prochaine publication du COE).

Une commission spéciale s'est occupée de la collaboration des hommes et des femmes dans l'Église et la société. Le prin-

cipe de cette collaboration est admis depuis longtemps. Il n'en est pas de même pour la question des femmes pasteurs, auxquelles serait dévolu le ministère de la parole et des sacrements. Malgré le témoignage apporté par M. Boethius, laïc suédois, sur l'apport positif dans le ministère pastoral des femmes pasteurs en Suède, en Allemagne et en Australie, l'Assemblée refusa de s'engager dans un tel débat, suivant en cela les avis de l'archevêque anglican de Melbourne et de l'archimandrite russe Pitirim, pour lesquels ce problème ne regarde pas le Conseil œcuménique, mais simplement les Églises.

4. *Rapport général de la section « Témoignage »*.

Dans une introduction, il est affirmé que ce n'est pas parce que les temps sont tragiques que le témoignage est urgent, mais à cause de l'Évangile lui-même :

« Le Christ aime le monde pour lequel il est mort. Il est déjà la lumière de ce monde, dont il est le Seigneur et sa lumière a précédé les porteurs de la bonne nouvelle dans les régions les plus ténébreuses. Le témoignage chrétien consiste à montrer en lui la véritable lumière, qui déjà brille ».

Après cette introduction, trois chapitres étoffent le rapport :

1) Jésus-Christ le Sauveur du monde.

...« Dieu est son propre témoin ; cela veut dire que Dieu a été et est à l'œuvre, confirmant le message qu'il adresse aux hommes. Quand nous parlons de témoignage, nous pensons qu'il s'agit de rendre compte de toute l'activité de Dieu dans la création et la conservation du monde, mais très particulièrement de ses interventions puissantes dans l'histoire d'Israël et dans la rédemption du monde par Jésus-Christ. Le Saint Esprit atteste ce témoignage dans l'Église » (§ 7 *du Rapport de la section «Témoignage»*).

« Parce que Dieu en Christ a réconcilié le monde avec lui-même, nous ne pouvons plus juger notre frère humain sur la base des critères communément admis. Dieu ne nous a pas condamnés : nous ne pouvons donc condamner personne. Seule la volonté rebelle de l'homme s'élève entre nous et la réalisation de notre véritable huma-

nité et de notre destinée éternelle. Nous affirmons joyeusement notre solidarité avec tous les hommes, car, en devenant homme, notre Seigneur s'est joint à nous tous. La solidarité avec tous les hommes, de toutes nations, classes, couleurs et croyances, sans discrimination aucune dans notre commune humanité, est le point de départ du renouvellement de la vie et le témoignage de nos Églises par le Saint Esprit » (§ 12).

2) Communiquer l'Évangile.

Communiquer l'Évangile engage la volonté et la capacité de l'évangéliste de s'identifier avec les auditeurs. L'évangéliste doit étudier le milieu dans lequel il doit proclamer son message, se charger du poids de l'incrédulité de ses auditeurs. C'est le Christ, non le christianisme qui doit être proclamé comme la vérité ; proclamer la Seigneurie de Jésus sera tout le mouvement qui transformera le monde.

« Mais nous devons rejeter fermement tous les mouvements révolutionnaires, qui dans toutes les parties du monde réclament une autorité semi-religieuse pour des buts politiques ou nationalistes, et qui prétendent avoir une valeur « messianique qui justifie même leur succès » (§ 24).

« Les occasions de témoigner patiemment et fidèlement de l'œuvre de Dieu en Christ sont aussi nombreuses et aussi grandes que les difficultés que nous affrontons. Nous devons saisir les occasions, sachant que dans notre tâche le Saint Esprit de Dieu témoigne avec nous » (§ 25).

3) Donner une forme nouvelle à la communauté qui témoigne.

Pour que l'Évangile soit communiqué dans sa plénitude, il faut une expression communautaire. Puisque l'Évangile concerne chaque aspect de la vie des hommes, il ne peut être en effet exprimé pleinement que par une communauté (§ 26).

Dans ce témoignage communautaire, chaque chrétien a son rôle unique et irremplaçable à jouer, selon les dons que le Saint-Esprit lui a impartis (§ 28). Les « laïcs » seuls sont en mesure d'influencer dans un sens chrétien les réponses aux questions qui se posent dans le monde de l'industrie et du commerce,

de la recherche scientifique et de l'organisation sociale, et dans toutes les autres activités qui constituent la vie quotidienne. Leurs points de rencontre avec ce monde peuvent être autant d'occasions favorables du témoignage d'une Église vivante placée au sein d'un monde affairé (§ 29).

Seuls les laïcs peuvent parler dans les termes qui conviennent aux hommes engagés comme eux dans le même travail ; eux seuls peuvent démontrer que l'Évangile du Christ s'applique parfaitement à la situation actuelle et ne concerne pas seulement la vie « d'Église » ou celle de l'au-delà (§ 30).

Équiper les laïcs dans des « centres de formation », cours de week-end, etc. Le pasteur et le laïc doivent apprendre à travailler en équipe, chacun reconnaissant que l'autre a un ministère essentiel. Le ministère du clergé consacré ou ordonné est mis à part pour fortifier et enseigner, pour encourager et unir tous les différents témoins dans leurs multiples professions, se trouvant placés au cœur des activités du monde (§ 31).

L'Église est moins l'assemblée du dimanche que les laïcs dispersés témoignant dans tous les domaines de la vie quotidienne. Dans cette perspective, on suggère de renforcer l'Église locale par l'implantation de « cellules » pénétrant la population non évangélisée. L'Église entière doit reconnaître que sa mission divine réclame une flexibilité très dynamique et très coûteuse et s'avancer hardiment dans l'avenir inconnu, sans craindre de laisser derrière elle la sécurité de ses structures conventionnelles, regardant en avant, telle l'Église des pèlerins, vers la cité dont Dieu est le constructeur et le créateur (§ 35).

Le témoignage chrétien n'est pas une affaire de propagande auprès des autres ou la recherche d'une domination de leur passé par pression politique, sociale ou économique. C'est une question d'obéissance à la Seigneurie de Jésus-Christ.

5. *Rapport de la Commission des Missions.*

Dans la section « Témoignage », a été rangé le travail de la Commission et de la Division des Missions et de l'Évangélisation, nouvellement mis en place depuis l'intégration.

1) « L'intégration du CIM et du COE crée un nouvel instrument commun de consultation et d'action, qui aidera les Églises à accomplir leur tâche missionnaire dans les nouvelles conditions de cette seconde partie du XXe siècle ».

Ainsi débute le rapport qui rend grâce à Dieu du don de cette intégration et en développe les conséquences. L'intégration signifie que le COE place la tâche missionnaire au centre de ses préoccupations et que les sociétés missionnaires des Églises situent leur travail dans une perspective œcuménique accueillant les nouvelles visions que Dieu leur donnera dans ces nouvelles relations.

2) Quant à la structure et la gestion de la Commission et de la Division des Missions contenues dans le *Manuel de l'Assemblée* (p. 193-201 et aussi p. 24), on insiste en particulier sur la souplesse, la décentralisation, l'engagement dans des actions à courtes échéances. Le programme de l'action missionnaire commune exige une redistribution des forces disponibles dans des régions géographiques spécifiques [1]. Un premier pas vers ce but serait fait si les Églises et les sociétés missionnaires d'une certaine région étudiaient ensemble quels sont les besoins de cette région et les occasions qui s'y présentent, et quelles ressources communes sont disponibles pour passer à l'action. Cette enquête devrait être suivie d'une consultation des Églises et des sociétés missionnaires de cette région visant à une redistribution réelle et efficace des ressources selon les buts convenus. Ce service commun est impossible sans une nouvelle repentance, une réconciliation et un engagement de toutes les parties intéressées. Dans beaucoup de cas il faudra remettre en question les problèmes de la foi et de la vie de l'Église. La solution de ces problèmes spirituels et confessionnels est une étape préparatoire du progrès missionnaire. Il est recommandé aussi de tenir

(1) La proposition de la création d'une mission mondiale n'a pas été reçue par l'Assemblée. Il n'y aura pas fusion de toutes les missions en un seul organisme qui dépendrait du C. O. E. Celui-ci n'est pas une Église, et c'est l'Église qui est missionnaire, non seulement par l'envoi de prédicateurs, mais par la célébration de son culte et sa prière en tous lieux et le témoignage de la communauté.

compte des divergences confessionnelles et d'utiliser la meilleure documentation possible en matière de stratégie missionnaire.

3) Un autre paragraphe aborde la question des rapports avec les autres divisions du COE afin d'éviter les chevauchements et les doubles emplois.

Pour les rapports avec la Division de l'Entraide des Églises et du Service des réfugiés, le projet du Manuel (p. 191), prévoyant une base de départ est souhaitable, car une collaboration et une consultation réciproque de ces divisions est nécessaire, spirituellement et financièrement.

Pour la Division des Études (Manuel p. 43), il importe d'incorporer les départements d'études missionnaires et de l'évangélisation, progressivement à l'intérieur de cette Division.

La Commission aura le souci de resserrer les liens avec le département de Coopération entre hommes et jeunesse, en particulier au sujet du Foyer chrétien et de la vie de famille (Manuel p. 157-158... Convention du CIM...), et de continuer à collaborer avec les Conseils nationaux chrétiens en Asie, en Afrique et en Amérique latine pour clarifier les problèmes incombant à sa responsabilité.

4) En ce qui concerne le *programme* en particulier, les points suivants ont été développés :

a) le rôle du laïc chrétien à l'étranger dans la mission de l'Église ;

b) les semaines bibliques (adaptation locale) sur un thème général ;

c) la radiodiffusion ;

d) littérature chrétienne, centres d'études, publications, formation de missionnaires professionnels, rémunération des missionnaires, forme du ministère dans une Église missionnaire.

6. *Conclusion de la section « Témoignage ».*

Dans sa résolution finale, l'Assemblée :

1) demande instamment aux Églises de rechercher ensemble et en tout lieu l'aide du Saint-Esprit pour recevoir la force

d'être ensemble des témoins obéissants du Christ auprès de leur prochain de toutes les nations ;

2) attire l'attention des Églises membres d'une part sur la base revisée et les fonctions du COE comme suite à l'intégration du CIM et du COE et d'autre part, sur le fait que toutes les commissions, divisions et départements du Conseil ont le mandat de promouvoir parmi les membres de toutes les Églises un esprit missionnaire et un souci d'évangélisation à l'échelon mondial ; elle invite par conséquent les Églises à utiliser les possibilités offertes par le COE en vue de les aider dans leur œuvre de mission et d'évangélisation ;

3) demande au Comité central de donner, au cours de toutes ses délibérations après la Nouvelle Delhi, *la priorité absolue* à la tâche d'aider les Églises à remplir leur commune vocation de mission et d'évangélisation.

C. La Section « Service »

1. *Considérations générales.*

Dans la petite brochure de 80 p., *Jésus-Christ, lumière du monde,* diffusée par le COE à près d'un million d'exemplaires en quelque 35 langues, il était mentionné que la notion de service pour les chrétiens est l'indispensable réponse à l'acte rédempteur de Dieu en Jésus-Christ. Il ne doit pas être compris seulement en fonction du témoignage, comme service aux individus dans le besoin, sans tenir compte des injustices sociales qui sont à l'origine de ce besoin, ou sous forme de service rendu à des chrétiens par d'autres chrétiens dans des institutions chrétiennes, mais bibliquement, en discernant le Christ dans tous nos frères (*Mat.* 25, 32 à 41) sans discrimination (*Jean* 13, 12 à 17) — Les formes de service dans le monde moderne sont multiples et si l'État prend en charge les œuvres de l'Église, celle-ci a toujours un travail de pionnier à accomplir dans d'autres domaines. Plus l'action de l'Église sera une, plus elle manifestera le service « jusqu'à ce qu'il vienne ».

Le professeur TAKENAKA (de Kyoto) introduit le 20 novembre au soir le thème du service chrétien dans le monde moderne. Il le fait en ces termes :

« Nous n'avons pas à ajouter une réclame lumineuse sur une place publique, mais à manifester la seule lumière dans les ténèbres du monde... Nous aurons à changer l'habitude introvertie de l'Église, et sa tendance à se confiner dans les limites de la vie spirituelle pour nous rendre disponibles à un engagement séculier afin de refléter la lumière dans les situations concrètes du monde... C'est souvent dans le service que l'on réalise l'unité. N'oublions pas que le monde est bien sévère pour la désunion des chrétiens qui handicape leur service ».

Les dimensions de notre chronique ne permettent pas d'analyser le rapport de la section service, relevant la rapide évolution technologique et sociale, les effets de la société technique et de la course aux armements nucléaires sur la dignité humaine, le conflit des cultures, la vocation des chrétiens comme citoyens, la question de la couleur raciale, l'abcès de la méfiance, le nationalisme, les institutions internationales, le désarmement, bref le service œcuménique de l'Église dans le monde divisé, bien que souvent des réponses pertinentes nous soient données.

Nous connaissons l'immense effort de la Division d'Entr'aide des Églises et du service des réfugiés dont l'éloge n'est plus à faire. Rappelons-nous simplement qu'à côté du budget général, le COE entretient à cet effet un budget d'entr'aide de 4.750.000 francs suisses.

Il n'y a pas eu, à New Delhi, comme à Evanston cette tension aussi marquée entre partisans d'un Royaume de Dieu sur terre et eschatologistes patients, ni non plus un exclusivisme de la section service opposé à celle du témoignage et de l'unité. Il est beau d'avoir témoigné d'une manière aussi urgente du service de l'Église qu'attend le monde désuni.

Nous classerons les rapports et travaux relatifs au « Service » sous quatre rubriques : la liberté religieuse, Église et société, les affaires internationales, le message.

2. *Liberté religieuse.*

La 3e Assemblée du COE a voté à l'unanimité une importante résolution en onze points sur la liberté religieuse. En voici l'essentiel :

La liberté religieuse découle de l'action créatrice, rédemptrice et non contraignante de Dieu envers les hommes. Cette base chrétienne entraîne la prise en considération de ce droit fondamental pour tous les hommes en tous lieux.

Cette résolution confirme la déclaration du COE et CIM d'août-septembre 1958 et reconnaît l'importance de la déclaration universelle des droits de l'homme (déc. 1948). L'article de la Déclaration universelle qui concerne la liberté religieuse est un modèle recevable pourvu qu'on lui donne une interprétation assez large.

Chacun a le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Ce droit comprend la liberté de changer de religion ou de croyance et la liberté, soit seul, soit en communauté, en public ou en privé de témoigner de sa religion ou de sa croyance par l'enseignement, la pratique, le culte et l'observance. L'exercice de la liberté religieuse implique d'autres droits humains notamment celui de libre réunion et d'association, celui de la liberté d'opinion, d'expression, de transmission, d'information ; celui des parents de choisir la forme d'éducation donnée à leurs enfants, celui de participer aux choix du gouvernement et aux élections libres, celui de ne pas encourir l'application rétroactive des lois pénales, celui de quitter son pays et de chercher asile ailleurs.

La liberté que le Christ nous a donnée nous appelle à nous sentir responsables de la liberté d'autrui. En reconnaissant leurs manquements passés, les Églises affirment leur responsabilité dans la recherche de la liberté religieuse pour tous les hommes.

3. *Église et société.*

Groupés sous le thème « *Les Églises devant le défi que leur lance la transformation sociale* », plusieurs exposés remarquables furent donnés : MM. Thomas, directeur associé de l'Institut

chrétien d'Asie orientale : « Les Églises mises au pied du mur dans les nouvelles nations d'Afrique et d'Asie » ; le professeur Egbert de Vries, recteur de l'Institut international d'Études sociales à la Haye : « Problème posé par les transformations accélérées des sociétés » ; le pasteur méthodiste Emilio Castro d'Uruguay évoque les efforts accomplis depuis six ans par le département « Église et Société » du COE pour développer la responsabilité chrétienne à l'égard des pays en voie de développement. Précédemment (le 23 novembre), le Directeur de la Commission des Églises pour les affaires internationales, le Dr. O. Fr. Nolde avait fait un discours important : « Il importe, de ne pas être à la remorque des événements, comme une ambulance, mais les prévoir, les devancer, les dominer à temps. » La réalité œcuménique doit, entre autre, « encourager l'édification d'une société ouverte, dans chaque pays, et quant aux chances d'action internationale efficace, accentuer la valeur de l'opinion publique mondiale et de la pression morale comme un frein mis au cynisme, au désespoir. »

Et l'orateur d'énumérer les tâches qui s'imposent aux chrétiens dans le monde :

1. Faciliter l'identification de chacun avec la famille humaine tout entière ;
2. Donner un élan et un contenu au développement d'une morale internationale ;
3. Formuler un témoignage parmi les nations qui ne soit pas compromis par une force politique ou nationale, mais qui tende à promouvoir l'avancement de la paix, de la justice et de la liberté ;
4. Favoriser l'édification d'une société ouverte dans chaque pays.
5. Contribuer à définir les occasions de concurrence pacifique comme moyens de vivre en bon accord dans un monde divisé ;
6. Donner une place prépondérante à la justice sociale pour tous les hommes et en tous lieux ;
7. Donner une valeur plus grande à l'opinion publique mondiale pour lutter contre le cynisme et le désespoir et pour favoriser une action internationale efficace.

Les questions telles que cessation des essais atomiques, désarmement, droits humains, assistance économique et technique,

indépendance des peuples colonisés, réfugiés et apatrides, ont été envisagées, discutées, rédigées. En particulier le douloureux problème de la limitation des naissances (cfr Dr. Fagley « Le problème de la population et la responsabilité chrétienne ») et la motion sur l'antisémitisme.

Nous ne pouvons nous étendre sur chacun de ces sujets. Vivement le compte-rendu intégral de la 3e assemblée (en français, en juin semble-t-il) !

4. *Affaires internationales.*

Vu le contexte actuel du monde, il était inévitable qu'une tension se manifestât dans l'Assemblée à l'approche de certains problèmes. Le discours de Sir Francis Ibiam gouverneur du Nigéria oriental « Où va l'Afrique ? » suscita une première animosité. Après avoir rappelé le rôle de l'Afrique dans l'Histoire sainte, il rassembla tous les griefs des Africains contre les colonisateurs et les Églises : la ségrégation raciale entretenue par les blancs, le cercle fermé parfois des milieux missionnaires. Il n'en fit pas moins l'autocritique des Africains chrétiens, confessant qu'ils ressemblent aux lépreux bibliques qui ne sont pas revenus sur leurs pas pour rendre grâce à Dieu.

Un débat sur l'Angola, où le Portugal était visé, souleva des réactions en sens divers. Une motion en effet était proposée à l'Assemblée où il était dit entre autres :

« Nous regrettons profondément les actes d'oppression auxquels se livrent les autorités portugaises contre les partis et les peuples de l'Angola, et nous déplorons la violence générale qui règne dans le pays. Nous sommes également affligés de penser qu'une nation avec une grande tradition chrétienne abandonne à ce point la fidélité aux valeurs humaines, qu'elle doit être accusée à la barre de l'opinion mondiale ».

Le débat coïncidait presque avec la visite du président Nehru à l'Assemblée où ce dernier recommandait dans son discours la méthode d'échanges fraternels dans les relations internationales (le lendemain toutefois, on voyait toute la presse indienne s'exciter contre le Goa portugais, qui allait être envahi quelques semaines plus tard). Dans ce cas, l'Assemblée ne

serait-elle pas accusée de subir l'influence de l'opinion publiqne indienne ? D'autant plus qu'aucun délégué du Portugal n'était là pour le défendre. C'est ce qui fut relevé par certains délégués anglais. De plus on ne voit pas les raisons d'une telle discrimination : il y aurait tout aussi bien à parler de la Russie en Hongrie, de l'Est à Berlin, de Cuba etc... Le vote (179 contre 177) fit renvoyer la motion aux Commissions. La résolution profondément amendée fut votée. On confia toutefois à la Commission des Affaires internationales le soin d'agir de la manière qu'elle jugerait convenable.

Dans ce contexte, une proposition de l'archevêque d'York d'envoyer un message de sympathie aux délégués d'Allemagne orientale, qui n'avaient pas été autorisés à se rendre à New Delhi, fut votée à la très grande majorité. Les Russes s'abstinrent, sauf l'évêque Jean de Berlin, qui vota contre.

D'autre part, un message fut envoyé aux chrétiens d'Afrique du Sud, où deux Églises hollandaises s'étaient retirées du COE à la suite de la position prise par celui-ci contre l'apartheid. Le message du COE reprend sa déclaration antérieure : « Il n'est pas possible d'exclure d'aucune Église, à cause de sa couleur et de sa race, quelqu'un qui croit en Jésus-Christ ».

5. *Le Message.*

Un message fut adressé par l'Assemblée à tous les gouvernements et à tous les peuples. Il comporte dix paragraphes avec un thème central : conjurer la guerre « notre ennemi commun », un crime contre la nature de l'homme. Citons :

« Afin de construire la paix dans la justice, attaquons les barrières de la méfiance à tous les niveaux. La confiance mutuelle est aujourd'hui le capital le plus précieux du monde : rien n'en devrait être perdu et il faudrait en trouver davantage. Les principes d'une société ouverte sont essentiels pour que des contacts se développent librement, d'homme à homme et de peuple à peuple. Les obstacles aux relations doivent disparaître, surtout là où ils divisent les peuples, les Églises et même les familles. La liberté des rapports humains, de l'information et des échanges culturels est essentielle à la construction de la paix ».

Noble message, que se devait d'adresser le COE, encore que des appels de ce genre tant de fois répétés par les chefs de tant d'Églises chrétiennes ne semblent pas avoir plus d'influence sur ces événements catastrophiques que sur le cours des astres ou les raz de marée.

Après les interventions approbatives du pasteur Niemoeller et du Dr. Hromadka, ce fut un Orthodoxe russe émigré, l'évêque Jean de San Francisco, qui tint un langage vraiment chrétien :

« Le chrétien ne doit pas parler de la guerre tout à fait comme les autres, dit-il en substance. Il n'en parle pas correctement quand il la qualifie simplement de crime contre l'humanité. Elle est la conséquence du péché, c'est-à-dire de l'athéisme, de la lutte contre Dieu. En certains pays, cette lutte est déclarée. En d'autres elle est larvée. C'est cela que nous devons proclamer au monde ».

IV. Résolutions pratiques

1. ÉTUDES, COORDINATION, FINANCES

Le comité de la Division des Études a décidé dans son rapport de prendre comme thème d'étude « Le Christ comme fin du monde à l'ère planétaire ».

Le rapport de la Division des Études prévoit aussi un Secrétariat pour l'étude de la liberté religieuse, des consultations pour des « nouveaux horizons ouverts aux études théologiques, pour la formation en vue du ministère et le témoignage chrétien pour la paix ».

Le comité demande à la commission de Foi et Constitution de

« rechercher les meilleurs moyens en vue d'une discussion, avec des théologiens catholiques romains des problèmes théologiques fondamentaux qui se posent entre les Églises non romaines et l'Église catholique romaine, et de considérer aussi leurs implications politiques et pratiques (par exemple les mariages mixtes) ».

Encouragement est donné aussi pour la promotion de la semaine de prière pour l'Unité chrétienne. La Commission Foi

et Constitution est heureuse d'autre part qu'on ait accepté son rapport sur l'unité, dans la ligne de St-Andrews et propose une réunion consultative sur ce sujet : « Que signifie la recherche d'une unité sans uniformité ? »

Une adresse de la Jeunesse sur « l'intercommunion dans l'étape actuelle de la situation œcuménique » devra être étudiée aussi par Foi et Constitution. Une centaine de délégués de jeunesse de tous pays et qui avaient tenu pendant une semaine, juste avant l'ouverture de l'Assemblée, une grande réunion avec leur président le Rév. Ph. Potter, participaient à toutes les sections mais sans voix délibérative.

En session plénière, le jeudi 30 novembre l'Assemblée a examiné le rapport « du Comité de référence pour les directions générales » présidé par l'archevêque Iakovos ainsi que les vœux présentés au Comité central.

Il est demandé que le COE donne à ses Églises membres des directives spirituelles afin de « maintenir le peuple de Dieu en mesure de précéder les événements » et publie, sous une forme populaire et régulièrement, les renseignements familiarisant les paroissiens de chaque Église avec le travail du COE sur le plan administratif, qu'il veille au danger de bureaucratisation mais vise l'efficacité. Quelques jalons sont jetés pour la 4e Assemblée où l'on désirerait voir 700 membres avec une participation de laïcs plus importante et dans un temps n'excédant pas 6 ans.

Au sujet des finances, notons le rapport du Comité central sur le programme et les finances introduit par M. Eugène Carson Blake. « Il y a, dit-il une théologie des finances du COE et elle n'a pas été écrite pour des comptables seulement ». Dans le programme prévu, une majoration de cotisation a été demandée aux Églises (47 %) pour les études des missions et de l'évangélisation, et pour l'érection à Genève du nouveau centre œcuménique (budget type 3.330.000 francs suisses).

Les Russes verseront des dons en nature ce qui évitera la critique d'américanisation du Conseil (l'Amérique du Nord contribue financièrement pour les 2/3 jusqu'ici).

2. Les nouveaux Dirigeants

Le choix des six nouveaux présidents de l'Assemblée est un indice d'universalisme, d'encouragement aux jeunes Églises et aux laïcs, de détente internationale.

Les deux laïcs du praesidium sont : M. Charles Parlin, juriste et membre éminent de l'Église méthodiste des U.S.A., vice-président, entre autres, du Conseil national des Églises des États-Unis et de son comité financier. Rien ne lui échappe dans les domaines fiscal, financier, bancaire et de droit international, ce qui ne l'empêche pas de diriger une classe d'école du dimanche dans son église d'Englewood ;

Sir Francis Ibiam, gouverneur de la province orientale du Nigeria est un des dirigeants de l'Église presbytérienne de son pays. Médecin, membre du conseil privé de la Reine, président de la 1re conférence pan-africaine des Églises à Ibadan en 1958 il est actuellement président de son comité provisoire. Il est à noter que Sir Francis Ibiam ne recueillit que 410 voix, alors que tous les autres présidents en recueillirent 470 plus ou moins. Cette diminution de confiance fut due sans doute au discours qu'il prononça (voir plus haut).

Les quatre autres présidents élus sont : l'archevêque Iakovos, du diocèse grec-orthodoxe de l'Amérique du Nord et du Sud, bien connu puisqu'il avait déjà terminé le mandat de Mgr Michael, décédé en 1958 ;

Le pasteur Martin Niemöller, de l'Église de Hesse-Nassau, qui, par sa fameuse résistance à Hitler dans l'Église confessante allemande et par ses nombreux voyages à l'Est, sa compréhension des pays communistes, sera, Dieu voulant, le meilleur soutien d'une entente est-ouest à l'intérieur du Conseil ;

Mgr Ramsey, archevêque de Cantorbéry et Primat d'Angleterre, n'hésitant pas à dire en milieu protestant que « la bonne théologie unit », épanouira les qualités de « comprehensiveness » anglicane entre les Orthodoxes et les protestants, dans une foulée plus catholique ;

Le Professeur G. Moses, recteur du *Hislop College* à Nagpur vient d'être ordonné par l'Église unie de l'Inde du Nord et du Pakistan, autre Église-pilote du COE, comme celle de l'Inde

du Sud. Son grand-père, faut-il le dire, a été le premier missionnaire indien de la *London Mission Church* à Namakal et lui-même, longtemps théologien laïc, contribuant à de nombreuses réunions missionnaires (Tambaram, Nagpur, Whitby, Wilbrigen) a été vice-président du CIM, qui vient d'être intégré au COE. C'est un spécialiste des relations entre les religions : ce qui est très important pour l'approche des religions non chrétiennes.

Un président honoraire a été élu, le bien connu Dr. Joseph Oldham, laïc anglais de 85 ans, cheville ouvrière, dès ses débuts, de la fusion COE-CIM. Il est le 3e pionnier du mouvement œcuménique à recevoir cet honneur après le Dr. John Mott et le Dr. G. K. Bell.

Le comité central, qui était de 90 membres, en compte maintenant 100 [1].

D'autre part la Commission de Foi et Constitution forte de 120 membres comprend : 29 membres d'Amérique du Nord, 44 d'Europe, 5 d'Australie, 16 d'Asie, 8 du Proche-Orient, 10 d'Afrique et 8 d'Amérique du Sud. La Commission comportera 23 luthériens, 23 réformés ou presbytériens, 15 méthodistes, 14 orthodoxes, 13 anglicans, 9 membres d'Églises unies, 8 baptistes, 2 membres des frères et 13 membres appartenant à d'autres Églises.

Le comité central a aussi nommé son comité exécutif le 6 décembre et réélu le pasteur Visser 't Hooft « Secrétaire Général du Conseil ». L'évêque Leslie Newbigin, ex-secrétaire général du CIM devient co-secrétaire et successeur tout désigné, s'il se confirme que le Dr. Visser 't Hooft se retire avant la préparation de la prochaine 4e Assemblée mondiale. Il s'avérerait aussi par là quel esprit de service a pu animer le Secrétaire, et à quelle maturité arrive le COE s'il peut, sans douleur, se passer de sa cheville ouvrière la plus incontestable.

Citons ce beau propos du Dr. F. Clark Fry, dans son discours

1. Dont 17 laïcs et parmi eux 6 femmes. 32 membres faisaient déjà partie du comité précédent. Pour le vote on avait adopté un système compliqué. Au lieu de biffer simplement le nom refusé, on devait cocher tous les autres. La chose n'était pas difficile pour les six présidents. Mais pour les 100 membres du Comité Central, en refuser un c'était devoir cocher les 99 autres.

du 20 novembre, présentant le rapport du Comité central du C.O.E. dont il est le président :

« Sous la direction experte de notre Secrétaire général, si superbement doué, les membres du Secrétariat ont été non seulement les instruments humains capables d'accomplir le travail qui a été fait, mais ils sont bien près d'en être eux-mêmes la quintessence et d'incarner l'esprit qui anime toute la vie du Conseil ».

Dans ce même discours, le Dr. Fry relevait :

« Une chose est certaine, c'est que le mouvement œcuménique n'est plus, s'il l'a jamais été, l'affaire d'une coterie de spécialistes. Les décisions du Conseil émanent aujourd'hui de la sagesse collective, elles représentent l'opinion commune d'une multitude grandissante des dirigeants les plus respectés des Églises du monde entier ».

3. L'Église catholique romaine

A propos des Églises non-membres, le COE renouvellera son invitation afin que celles-ci posent leur candidature si elles sont disposées à accepter la base et les fins du conseil. Mention a été faite officiellement de la satisfaction de l'Assemblée du fait de la présence à New Delhi, d'observateurs d'un certain nombre d'autres Églises, y compris l'Église catholique romaine. Il s'agit pour une bonne part de dissiper les malentendus qui peuvent subsister parmi les Églises non-membres. L'observateur catholique romain le R. P. Le Guillou [1] en particulier dans

1. A ce texte s'ajoute celui cité plus haut, p. 45, où il est fait allusion au problème des mariages mixtes. A l'Assemblée générale, l'évêque May, (luthérien) intervint pour dire qu'en cette matière les conversations entre théologiens étaient insuffisantes et que seuls des contacts avec l'Église catholique officielle — éventuellement avec le Concile — pouvaient assurer une modification de sa législation canonique actuelle. On sait que cette législation interdit à un fidèle catholique tout mariage avec un fidèle chrétien non catholique en dehors de l'Église catholique, sous peine d'être considéré comme non marié, que des cautions doivent être signées par le non catholique pour l'éducation catholique des enfants. L'évêque May, qui fut très applaudi, exprimait sans doute les sentiments du très grand nombre, pour qui il est difficile de ne pas voir dans cette procédure une atteinte à la liberté de conscience et une cause de désarroi spirituel grave chez des milliers de fidèles.

son livre « Mission et unité » (*Unam sanctam* 42) a fait remarquer que l'entrée de son Église était statutairement possible.

Relevons le passage significatif de la section Foi et Constitution « avenir » :

« L'un de nos principes de base est de sortir les Églises de leur isolement et de les faire se rencontrer... L'Église catholique romaine représente une partie si considérable de la chrétienté que nous sommes tenus de la prendre en considération dans notre activité en vue de l'unité chrétienne. Mais nous connaissons de très grandes difficultés qui s'opposent de son côté comme du nôtre, à l'établissement de tout rapport officiel ou clairement défini. Cependant Foi et Constitution est *un* aspect du COE pour lequel l'Église catholique romaine montre de l'intérêt. Des théologiens catholiques romains ont apporté par leurs écrits une contribution importante à la discussion des questions traitées par Foi et Constitution. Nous croyons que cette discussion théologique devrait être poursuivie par tous les moyens qui seraient acceptables aux uns et aux autres » [1].

Dans la question si brûlante de la mission ou de l'évangélisation, ne serait-il pas capital à l'heure actuelle d'envisager une stratégie nouvelle d'engagement réciproque ? Le Secrétariat pour l'Unité, le concile prochain ne pourraient-ils envisager une structure de témoignage commun dans une dynamique d'unité au service de tous les hommes pour la seule gloire de Dieu, Père, Fils et Saint Esprit ?

V. La Prière

Dans le culte de clôture une motion fut recommandée à toutes les paroisses pour la semaine de l'Unité 1962 :

« Nous confessons Jésus-Christ, Sauveur des hommes et lumière du monde ; Ensemble nous nous soumettons à ses commandements ;

1. Voici la liste des 5 observateurs catholiques : Rév. Edward Duff, S. J. (U. S. A.), Rév. Dr. T. Edamaran (Inde), Rév. I. Extross, S. J. (Inde), Rév. Prof. J. C. Groot (Hollande), Rév. P. M. J. Le Guillou, O. P. (France).

Nous renouvelons notre engagement à lui rendre témoignage parmi les hommes dans l'amour que Jésus-Christ seul suscite ;
Nous recevons à nouveau vocation de rendre visible notre unité en lui ;
Nous prions que le don du Saint Esprit nous soit accordé pour notre tâche ».

Au terme de ce long compte rendu de l'Assemblée de New Delhi, et comme pour souligner d'un trait vigoureux tous ses efforts et ses travaux, il restait à dire la place essentielle et dynamique de la prière au cours de toute la session. Entre le culte inaugural et le culte de clôture, chaque matin à l'ouverture des travaux et chaque soir à leur terme, comme à l'instant des grandes décisions, une longue et fervente oraison s'élevait de ce peuple chrétien rassemblé, oraison soutenue de lectures de la Sainte Écriture, de chants des psaumes, de prières de repentance pour la désunion, d'action de grâces pour le chemin parcouru, d'adoration et de glorification des Trois Personnes divines pour l'œuvre accomplie dans l'humanité. C'est à ces moments plus qu'à tout autres que l'on sentait cette action de l'Esprit-Saint dans la restauration de l'unité chrétienne, « humainement impossible et divinement irrésistible ». [1]

E. BEAUDUIN.

1. Nous remercions le pasteur G. Westphal de nous avoir aidé dans la rédaction de ces pages.

Le développement de la vie religieuse communautaire dans l'Église d'Angleterre au XIXe siècle [1]

Pendant trois cents ans, de la Réforme jusqu'au milieu du XIXe siècle, il n'a pas existé de communautés religieuses dans l'Église anglicane. Il est vrai qu'au XVIIe et au XVIIIe siècles il s'est trouvé des écrivains pour faire l'éloge de la vie monastique, tout au moins de certains de ses aspects ; à différentes reprises au XVIIe siècle, ces aspirations à la vie religieuse faillirent prendre corps en de réelles communautés. Il est vrai encore que les premiers groupements méthodistes et les groupements religieux du XVIIIe siècle n'étaient pas sans analogie avec, à l'intérieur de l'Église, les Tiers-Ordres et Confréries. L'une des nombreuses injures qu'inventa à l'adresse des méthodistes la bonne société anglaise du XVIIIe siècle, fut de les assimiler aux moines mendiants du moyen âge. Mais tout ceci dit, il reste que la création de communautés caractérisées d'hommes ou de femmes, vivant ensemble avec les vœux de pauvreté, chasteté et obéissance, fidèles à l'office quotidien et traditionnel de l'Église d'Occident, redécouvrant des formes de prière et de vie spirituelle peu comprises en Angleterre depuis la Réforme, constitue une nouveauté décisive dans l'histoire de l'Église anglicane.

Les événements, pour les résumer brièvement, se situent comme suit. A partir de 1845, commencèrent les fondations de communautés féminines, qui se développèrent rapidement, pour

1. Texte d'une Conférence faite à Louvain en 1961.

arriver à compter vers la fin du siècle une trentaine de communautés, et, en gros, deux à trois mille sœurs. Toutes les communautés primitives assumèrent des activités extérieures : enseignement, œuvres charitables ; mais toutes, à mon sens, devraient être classées parmi les communautés « mixtes » plutôt que parmi les communautés purement « actives ». Car toutes mirent fortement l'accent sur l'office et la vie de prière personnelle. En 1866 fut fondée la première communauté stable d'hommes, la Société de St Jean l'Évangéliste, les « Cowley Fathers », à Oxford. Il fallut attendre jusqu'aux dix dernières années du XIX[e] siècle pour voir naître trois nouvelles communautés masculines. A l'heure actuelle, il existe cinq communautés d'hommes bien établies, et, quoique les religieux n'aient jamais été nombreux, leur influence a été considérable, et, de nos jours, va croissant. Il peut être bon d'ajouter qu'en notre siècle, au moins six communautés contemplatives de femmes ont vu le jour, et qu'une communauté d'hommes est en voie de formation.

Pour moi, qui vis au sein de l'Église d'Angleterre, cette création nouvelle apparaît sans conteste comme l'œuvre du Saint Esprit, réanimant dans l'Église des formes de vie oubliées et qu'on désespérait de revoir ; et j'imagine qu'un observateur sympathique de l'extérieur ne sera pas porté à infirmer ce jugement, bien qu'il puisse naturellement faire certaines réserves. Ce que je voudrais examiner ici, ce sont deux aspects de ce renouveau, deux voies de réalisation concrète de l'inspiration divine dans la vie, l'œuvre et la prière d'hommes et de femmes du XIX[e] siècle. D'abord, je voudrais envisager toute la question de la possibilité de la vie religieuse et ce qu'elle représente pour la sainteté chrétienne, et en second lieu je voudrais considérer un peu comment l'Église anglicane dans son ensemble, et l'épiscopat en particulier, en vinrent à s'accommoder de ces organisations nouvelles qui croissaient au milieu d'eux.

En un passage très remarquable de son ouvrage *Newman, sa vie, sa spiritualité* le P. Bouyer écrit :

« La séduction la plus puissante, et la plus respectable du nouveau mouvement sera de proposer et de multiplier les exemples d'un christianisme à la fois avide et créateur de sainteté. C'est l'exigence non pas abstraite mais immédiatement pratique de cette religion qui

lui vaudra des adhésions si enthousiastes et si effectives. Mais la grandeur du mouvement tractarien, c'est de n'être ni un renouveau intellectuel seulement, ni, comme le méthodisme, un renouveau religieux sans bases doctrinales. L'effort théologique y entraîne inéluctablement une rénovation spirituelle, de même que les plus authentiques besoins religieux ont été à l'origine de ses recherches spéculatives.

» Chez les grands tractariens, cette vérité s'incarne d'une manière qu'on peut dire resplendissante, et qui fait de ce groupe d'hommes l'honneur non seulement de l'Angleterre, mais de toute la chrétienté du siècle dernier. Ils ont fait leur œuvre mûs par le seul désir d'obéir sans réserve à la volonté de Dieu affirmée en Jésus-Christ. Mais leur mérite particulier a été de reconnaître, avec une lucidité spécialement admirable en pleine époque romantique, qu'il n'est pas de sainteté chrétienne qui puisse reposer sur autre chose que la vérité.

» En retour, ils ont su employer à la recherche de cette vérité, non pas seulement leur transparente honnêteté intellectuelle, jointe aux plus grands dons de l'esprit, mais vraiment l'âme tout entière. Si Newman un moment avait craint de préférer l'excellence intellectuelle à l'excellence spirituelle, sa propre grandeur a été de réaliser finalement une si parfaite adaptation de l'une à l'autre que le mot du P. Przywara n'apparaît pas exagéré : ce que Saint Augustin a été pour le monde antique, saint Thomas d'Aquin pour le moyen âge, Newman mérite de l'être pour les temps modernes.

» A des degrés divers, on retrouve la même harmonie chez ses compagnons oxoniens. L'on doit même reconnaître à Keble, leur aîné à tous et leur commun inspirateur, la très pure gloire d'avoir le premier parmi eux donné l'exemple de cette complète offrande d'une intelligence raffinée à la spiritualité la plus haute. A ce titre, il mérite plus que personne la qualification qu'on lui a donnée de saint de l'anglicanisme. Elle n'est pas, peut-être sans impliquer quelques réserves... Mais il n'était que juste de reconnaître le rayonnement de cette claire figure à la source de tout le mouvement.

» D'une manière plus générale, ce qui fait l'attrait de ce groupe d'hommes, avec Newman, Keble, Pusey, Froude et tant d'autres noms dont l'éclat est moindre mais n'est peut-être pas moins pur, n'est-ce pas cet unique accord qu'ils réalisent de l'esprit à l'âme et de l'âme à l'esprit ? »[1]

Dans cette intuition, où la saisie de la vérité de la révélation

1. L. Bouyer, *Newman. Sa vie, sa spiritualité*, Paris, 1952, p. 223-225.

chrétienne se montre inséparable d'une vie dans la vie du Christ, nous avons comme l'idée-mère du Mouvement d'Oxford. Ainsi que l'écrit le Dr. Owen Chadwick dans son introduction au choix de textes des tractariens récemment publié et intitulé *The Mind of the Oxford Movement* : « C'est la conscience, et non la raison logique, ...le jugement de valeur plutôt que le jugement dialectique qui, pour tous ces tractariens, est la voie principale d'accès à la connaissance religieuse. L'âme doit s'élever à l'intelligence du Calvaire en agissant droitement, en se laissant sanctifier par la grâce »[1]. Pour Keble particulièrement « la vérité religieuse était un jugement redoutable, à n'approcher, comme le buisson ardent, que les pieds nus, dans l'émerveillement et dans la crainte, et non avec la hache de l'intelligence critique ou le désir de trouver du neuf »[2].

En la personne effacée, modeste de Keble, vivant les dernières années de son existence dans une obscure paroisse de campagne, en retrait de toute vie publique, vous avez l'une des sources vives où les communautés religieuses anglicanes puisèrent la possibilité d'une conscience renouvelée de la profondeur de la prière et de la vie chrétiennes. Dans un sermon donné à la dédicace de Keble Chapel en 1876, dix ans après la mort de John Keble, Pusey dit de lui : « Par-dessus tout, il vivait. La passion de son Seigneur, qu'il aimait, était son livre, sa vie. Il vivait, parce que le Christ vivait en lui. Il était, à tout instant, tout prière : mais ceux-là seuls qui l'observaient de près pouvaient le voir, et, s'il avait su qu'on y prît garde, il l'eût caché.... Son humilité, qui rendait humble, a même été surprenante, inexplicable. La forte lumière du soleil, entrant à flots dans nos demeures, nous montre des grains de poussière inaperçus jusqu'alors. C'est le propre des saints de se croire les derniers de tous. Il n'entrait pas en discussion : il vivait ; et les esprits sceptiques étaient impressionnés, et ils disaient : « En vérité, Dieu est en nous »[3].

Mais cette qualité, si évidente chez Keble, n'était pas moins

1. O. Chadwick, *The Mind of the Oxford Movement*, Londres, 1960, p. 36.
2. *Ibid.*
3. *Blessed are the Meek*, A Sermon preached at the opening of the Chapel of Keble College on St. Mark's Day, 1876, p. 26-27, dans E. B. Pusey *University Sermons*, vol. III.

visible chez Pusey lui-même ; et, tandis que Keble eut très peu de rapports directs avec les premières communautés de femmes, Pusey fut directement intéressé à la fondation de certains des plus anciens couvents de religieuses. Sans doute, nous le verrons, quelques unes des fondations les plus importantes et les plus prospères se sont faites en dehors de son influence directe ; mais au plan spirituel, le rayonnement de sa personnalité fut immense, et créateur.

Pour diverses raisons, il me semble que la figure de Pusey a été dans une large mesure incomprise, même au sein de l'anglicanisme. L'énorme biographie officielle, soignée, détaillée à l'extrême, écrite après sa mort, a eu pour effet de cacher sa vraie personnalité autant que de la révéler. Ce fut le Dr. Brilioth, ancien archevêque d'Upsala qui, dans son remarquable ouvrage *The Anglican Revival*, mit le doigt sur l'essentiel en nommant Pusey le « Doctor Mysticus » du mouvement. Chadwick note que « la langue de ses sermons éclate en transports de contemplation quand il médite sur l'union de Dieu et de l'homme. Jamais on ne pourra employer avec naturel le mot ' extatique ' à propos des œuvres publiées de Keble ou de Newman, même pas à la lecture de leur poésie. Le mot jaillit de lui-même à l'esprit quand on lit les sermons de Pusey » [1]. Voilà bien le secret de sa vie et de son influence. Comme l'écrivait Fr. Benson, fondateur des *Cowley Fathers* et animateur de tout le développement : « Même la plume de Liddon (le biographe de Pusey) était à jamais impuissante à faire revivre vraiment les souvenirs de certain cabinet de travail du Tom Quad. Ce qu'on aurait pu dire n'eût été, en regard de ce qui demeure à jamais indicible, que la tête de mort comparée au visage rayonnant de beauté, de vie et d'amour ». En s'exprimant ainsi, le père spirituel du monachisme anglican atteste la réalité de sa propre dette envers Pusey.

Il y a une certaine composante de la physionomie spirituelle de Pusey, une certaine étape de son évolution, qui me semble très particulièrement propre à faire comprendre comment fut rendue possible la restauration de la vie religieuse dans notre Église :

1. O. Chadwick, *The Mind of the Oxford Movement*, Londres, 1960, p. 49.

c'est le sens profond — d'aucuns ont dit morbide — qu'il avait de la pénitence ; cette composante, qui se manifeste dans les années immédiatement postérieures à la mort de sa femme en 1839, atteint son maximum durant la période de 1843 à 1846, où Pusey était grandement suspect aux yeux de l'Université, et où il subissait aussi le chagrin et l'inquiétude de sa séparation d'avec Newman.

Pusey était au naturel un homme de tempérament fort et impétueux, doué d'une puissante réserve d'énergie naturelle et d'optimisme. Mais il était aussi l'homme qui, lorsqu'il perdait ce qu'il aimait, s'affligeait avec une intensité presque terrifiante, même au plan naturel. C'est à partir de là qu'il trouve, me semble-t-il, sa voie propre d'accès à la présence et à la connaissance de Dieu. Notre-Seigneur proclame bienheureux ceux qui pleurent, les affligés, les cœurs contrits et brisés : à travers les sermons, et plus encore, à travers les lettres de Pusey à cette époque, nos regards peuvent pénétrer dans une âme qui connaît, à un degré exceptionnel, ces réalités de l'affliction et du chagrin. Cette intense détestation de soi, cette souffrance à la vue du péché sont présentes chez tous les saints : car une vision claire du paradis implique aussi qu'on saisit la réalité de l'enfer. Et parfois, les paroles même des sermons de Pusey font songer à ce mot d'un saint moderne de l'orthodoxie russe : « Tiens ton esprit en enfer, et ne désespère pas ». Par exemple, lorsqu'il dit : « Si tu ne vois rien devant toi que l'enfer, ferme les yeux, et jette-toi en aveugle dans l'abîme infini de la miséricorde divine : les bras éternels, sans que tu le saches, vont t'accueillir et te porter » [1]. La tristesse des saints est aussi étrangère au monde que leur joie. Elle est le signe qu'ils vivent dans la mort et la résurrection actuelles de leur Seigneur. « C'est vie que d'être atteint par la main de Dieu », dit Pusey, « être frappé à mort, c'est, à travers la croix du Christ, le gage de la Résurrection » [2].

Si, comme je le crois, les saints participent, à des degrés divers, aux souffrances de Notre-Seigneur pour l'humanité, on peut, sans présomption je pense, oser dire que Pusey vécut dans sa

1. *L. c.*, p. 165.
2. *Ibid.*, p. 166.

propre existence ces divines réalités de mort et de résurrection au point de rendre accessible à toute l'Église anglicane une vision neuve de la vie ressuscitée du Christ réalisée au sein de l'Église, au point de permettre aux communautés d'atteindre à la plénitude du mode de vie redécouvert — une vie qui doit toujours comporter la pratique particulièrement vigoureuse de cette mort à soi-même, de ce repentir, auxquels le baptême voue chaque chrétien.

Pour achever cette première partie de mon étude, où j'ai tâché pour ainsi dire de dépister quelque chose de l'histoire spirituelle intime du renouveau de la vie religieuse, je voudrais citer d'assez larges extraits des écrits de Fr. R. M. Benson. La présentation de ce personnage nous conduira à la seconde partie de cet exposé, consacré à des aspects plus extérieurs de la question : là aussi, en effet, Benson jouera un rôle discret, mais décisif.

Parmi les ouvrages les plus intéressants et les plus impressionnants de la bibliothèque des *Cowley Fathers*, se trouvent les volumes manuscrits rédigés, j'imagine, à partir de notes sténographiées durant les longues retraites qui marquèrent les premières années de vie de la Société. Il était de coutume alors d'avoir chaque été une retraite de trente jours, et les premières furent dirigées par le fondateur en personne. Une partie de ces retraites a été publiée par la Société, le reste demeure manuscrit. L'enseignement qu'elles renferment étonne autant par sa variété que par l'autorité avec laquelle il est donné. Un des premiers membres de la Société, entré plus tard dans l'Église romaine, décrivait la scène en ces termes :

« Le Père portait une cravate démodée il n'avait pas de chaussettes aux pieds, sa ceinture le serrait très étroitement à la taille ; il prononçait son allocution dans la petite chapelle en haut de l'ancienne Maison des Missions exposée à trois des quatre vents du ciel. La chapelle, comme le prédicateur était austère, dépouillée, sans compromis : pas d'autre ornement qu'une mosaïque byzantine de Notre-Seigneur au-dessus de l'autel. Il n'y avait certes rien de prenant dans le décor. Mais l'orateur, lui, vous prenait sans comparaison avec aucun de ceux que j'ai entendus, avant ou après lui. En conversation ordinaire, sa voix était dure et son débit hésitant... Mais quand il parla ce jour-là, il n'y avait plus ni dureté ni hésitation. Les modula-

tions de sa voix étaient musicales, sa langue et sa diction parfaites. L'effet de ses paroles se trouvait renforcé par l'étrange impression de détachement qu'il donnait toujours à ses auditeurs dans de tels instants. Assis là, dans la chapelle, répandant un torrent d'éloquence, dégagé de toute trace d'esprit mondain, indifférent au jugement d'autrui, et, selon toute vraisemblance, au-dessus des faiblesses ordinaires de l'humanité, sa personnalité communiquait à ses paroles une force accrue... Tout ce qu'il disait et la façon même dont il le disait semblait parfaitement spontané, pur de toute apparence de préparation ou de recherche de l'effet » [1].

Voici un passage d'une méditation sur *La Vérité*, tirée d'une semblable allocution, et où Fr. Benson rapproche les deux principes fondamentaux du Mouvement d'Oxford : la conviction que la vérité et la vie ne font qu'un, et le fait de la permanence de la vie divine à l'intérieur de l'Église :

« Il faut que la vérité nous libère. Il faut que nous vivions dans le pouvoir de cette vérité, ce pouvoir de vérité éternelle ce pouvoir que la foi fait sien. Et c'est pourquoi il faut que notre vie soit vraie. Car c'est l'essence de la personne créée, non seulement de dire, mais d'être le vrai, le langage du Verbe de Vérité incarné. Ce rapport de nous-mêmes à la vérité est quelque chose d'infiniment plus qu'une pure question de vérité intellectuelle... On dit souvent du dogme chrétien qu'il est mort et désséché ; et sans doute dans la mesure où les hommes sont bons à se battre pour lui, il est mort et desséché... il a perdu ce qu'il avait de chrétien... Non, il nous faut reconnaître dans la vérité une grande puissance, possédant une organisation propre qu'elle pénètre de son vivant pouvoir, et qui se donne moins à nous qu'elle -même ne nous assume...

» Et par là nous voyons comment l'Église est colonne et fondement de la vérité, non pas simplement parce qu'elle retient et authentifie certains livres comme ayant autorité canonique, non pas simplement parce qu'elle est capable de parler, d'âge en âge, un langage ferme quand l'esprit des hommes est dans le doute. Non : si l'Église parlait ainsi à des esprits sceptiques, son discours serait vain... Nous devons reconnaître dans le pouvoir de la vérité la loi profonde de notre vie, avant même de pouvoir identifier la forme à prendre par cette loi.

1. *Letters of R. M. Benson*, éd. par G. Congreve et W. H. Longridge, 1916, p. 357-8

Et ainsi l'Église est la colonne et le fondement de la vérité, non pas simplement parce qu'elle est dans le monde oracle divin, mais parce qu'elle est dans le monde incarnation de Dieu, parce que sa vie est la vie de Dieu, qu'elle est toute chargée d'énergies divines, que sa pensée s'identifie à la pensée de Dieu, qu'elle respire du souffle de l'éternel Esprit de Dieu, parce que ses espérances dépassent la mesure de ce bas monde et ne trouvent à se satisfaire que dans la parfaite gloire de Dieu. Oui, l'Église est la colonne et le fondement de la vérité, parce qu'elle est le vivant arbre de vie. Elle n'est pas simple document sur une vie qui se trouverait ailleurs, mais elle est la prise de chair de ce qu'elle atteste, et c'est ainsi que nous devons connaître la vérité, et la vérité nous libérera, tant que réellement nous vivrons en enfants de cette incarnation, tant que réellement nous vivrons dans la puissance de ce Souffle, tant que nous vivrons réellement dans la gloire de cette sainte Église, colonne et fondement de la vérité, Corps du Christ » [1].

Le Père montre alors comment le progrès de la vie religieuse doit consister à croître sans cesse dans cette vérité :

«La vérité vers laquelle nous tendons les mains comble notre être, nous inonde de joie ; mais en nous comblant, en nous inondant, elle nous dilate : en sorte que nous désirons recevoir davantage, tendre encore les mains pour une plus grande part. Nous tendons les mains... non parce que, insatisfaits, nous avons faim, mais avec l'intense et croissante énergie d'une allégresse mystérieuse. Nous nous trouvons grandir de la croissance même de Dieu, jusqu'à atteindre « la pleine mesure de la taille du Christ ». Le cœur doit croître avec le cœur du Christ ; l'esprit doit croître avec l'esprit du Christ. L'énergie doit croître avec l'énergie du Christ. Oui, s'allier ainsi à la vérité... c'est avoir en nous un principe d'immortalité » [2].

On serait tenté de poursuivre longuement les citations de cette conférence, en particulier, du passage où le Père parle du progrès de l'âme comme d'« une descente par un escalier de pierre dans un puits sans fond, ...dans l'Être de Dieu, ...une marche en avant dans l'abîme de Dieu ». Mais ce qu'on a déjà cité suffira à montrer le caractère de l'ensemble.

1. MS. Volume, Retreat, 1876.
2. *Ibid.*

Il nous faut maintenant passer de la chapelle de la Maison des Missions à Oxford, à certains des problèmes concrets que les communautés naissantes durent affronter.

Pendant les trente ou quarante premières années de leur existence, c'est-à-dire durant la plus grande partie du XIXe siècle, on peut dire que leur genre de vie fut peu compris, ou point du tout, de la majorité des évêques, tandis que le grand public, dans la mesure où il eut connaissance du mouvement, se montra dans l'ensemble nettement hostile. Tout au début, dans la période d'après 1845, naturellement très difficile pour les Anglo-catholiques, il semble que deux évêques seulement aient accepté de donner leur appui à des communautés de femmes. L'un d'eux, Henry Philpotts, évêque d'Exeter, était un *High Church Tory* à l'ancienne mode ; il était entré en relations avec Pusey par la communauté de leurs positions dans certaines controverses publiques de l'époque. C'est sur son invitation que Miss Priscilla Lydia Sellon fonda en 1848 une communauté de religieuses qui se mit à l'œuvre dans les taudis de Devonport. Cette communauté fut l'objet d'une violente campagne de pamphlets, et, quelques années plus tard, l'évêque cessa de patronner activement son travail et son existence. L'autre évêque, qui nous intéresse davantage, fut Samuel Wilberforce, évêque d'Oxford.

Samuel Wilberforce, fils de William Wilberforce qui s'employa à l'abolition de la traite des esclaves, fut l'un des évêques anglicans les plus vigoureux et les plus énergiques du XIXe siècle. Plus que quiconque, il contribua à façonner un type nouveau d'activité épiscopale, celui de l'évêque-pasteur : parcourant infatigablement son très grand diocèse, il confirmait, visitait, consacrait des églises, encourageait et soutenait son clergé. A l'égard du Mouvement d'Oxford, qui avait déjà atteint sa crise majeure avec la conversion de Newman, en 1845, l'année où lui-même fut nommé évêque d'Oxford, son attitude fut généralement celle de la sympathie, avec toutefois d'importantes réserves. Le fait que plus d'un membre de sa proche famille fût passé au catholicisme romain le remplissait d'une horreur profonde pour le « romanisme ». De tout ce qui, dans le Mouvement d'Oxford, pouvait paraître conduire à « cela », il se méfiait donc. Mais ceci dit, il faut reconnaître aussi de quel cœur il soutint les efforts des

tractariens en vue de réaffirmer, en théorie comme en pratique, la nature sacramentelle et liturgique de l'Église, son rôle dans le renouveau de la Convocation, sa part enfin dans le relèvement du niveau de vie des paroisses.

Dans les limites de son propre diocèse, il se montrait disposé à encourager les communautés féminines à deux conditions : 1) qu'on ne prononçât pas de vœux ; 2) que l'influence personnelle directe du Dr. Pusey fût exclue. Toutes les communautés fondées de ce temps à Oxford ou aux environs n'acceptèrent pas ces conditions : deux au moins des communautés fondées à Oxford même — toutes deux récemment éteintes après une histoire de près d'un siècle — demeurèrent sous la direction immédiate du Dr. Pusey, et leurs relations officielles avec leur évêque étaient toujours difficiles. Pusey lui-même en vint à penser qu'une communauté de femmes était affaire de piété personnelle, où l'évêque n'avait pas nécessairement à intervenir. On voit avec quelle facilité les communautés — et à vrai dire l'ensemble du Mouvement d'Oxford — pouvaient partir à la dérive, jusqu'à se couper du grand corps de l'Église.

Fort heureusement, dans le cas de deux communautés, l'une et l'autre fondées par des curés nommés du diocèse, les conditions de l'évêque, à regret sans doute, furent acceptées, et, dès le début, il s'établit des relations normales avec l'ordinaire du lieu. Ces communautés furent celle de Saint Jean-Baptiste, fondée en 1851 à Clewer, près de Windsor, par le Rev. T. T. Carter, et celle de la Sainte Vierge Marie, fondée en 1848 à Wantage par le Rev. W. J. Butler. Au XIXe siècle, la première devint la plus importante et la plus agissante des communautés féminines ; dans notre siècle, c'est Wantage qui a pris ce rang. Il peut être amplement prouvé que l'approbation de l'évêque n'était pas de pure forme. A Clewer, par exemple, les livres portent qu'il recevait en personne la profession de toutes les sœurs (on appelait cela « confirmation »), et ceci, durant les vingt années de son épiscopat. Il semble avoir fait son possible pour venir au couvent au moins deux fois par an, et pour faire coïncider l'une de ces visites avec la date de la Saint-André, où il avait procédé à l'installation de la première supérieure, et anniversaire aussi de sa propre consécration épiscopale.

Quand on embrasse aujourd'hui d'un coup d'œil retrospectif une évolution de cent années, on voit que Wilberforce ne fut peut-être pas bien inspiré en refusant d'envisager la possibilité de vœux perpétuels, et en exigeant que les sœurs s'en tiennent à des promesses renouvelables tous les ans. Mais on ne saurait refuser d'admettre que, dans le contexte historique du milieu du XIXe siècle, sa décision n'était peut-être pas dépourvue de bon sens. Tout au moins n'est-il pas sans intérêt de noter que Carter, fondateur de Clewer, publia l'une des études les plus pénétrantes et les plus équilibrées sur le sens et la place des vœux dans la vie religieuse : il voyait en eux plutôt son expression et sa sauvegarde, que son fondement et son essence.

L'intérêt particulier et l'importance de tout ceci apparaissent avec la fondation de Cowley en 1866. C'est qu'en effet s'il se pouvait qu'une communauté de femmes existât pendant plusieurs années peut-être en dehors de toute autorisation directe de l'évêque, il en était dès l'abord autrement d'une communauté d'hommes, dont la plupart étaient des prêtres. Il fallait ici à la communauté consentement et approbation de l'évêque, sous peine de tourner très vite au groupe schismatique. Benson, comme curé de Cowley avait toujours entretenu de bons rapports avec son évêque diocésain, et ce fut même à la demande de ce dernier qu'il renonça à son désir d'aller fonder aux Indes une fraternité missionnaire en 1859. C'était donc pour lui un principe que d'avoir à soumettre ses projets à l'évêque, lorsqu'en 1865 il élaborait le plan de la Société qu'il allait créer.

Il envoya donc à l'évêque, en 1865, un aperçu de son projet.

« Notre intention serait de nous constituer en une congrégation de prêtres et de laïcs qui renonceraient au monde, vivraient sous une règle simple, et s'adonneraient à la prière, à l'étude, et au travail missionnaire. On me demande de prendre la direction de l'Œuvre, et je ne puis guère voir là autre chose qu'un appel de Dieu auquel je dois répondre... Je pose en principe de base de notre action commune non seulement notre loyalisme vis-à-vis de l'Église d'Angleterre, mais encore le souci d'agir en accord avec son organisation ecclésiastique, évitant de faire intrusion dans un diocèse contre la volonté de l'évêque, et n'entreprenant de travail missionnaire parmi les pauvres

d'une paroisse que sur invitation expresse de leur curé. C'est une des raisons pour lesquelles il m'a paru préférable de conserver ma charge plutôt que de me réserver une position plus indépendante : on verra bien par là que le supérieur de l'ordre est entièrement soumis à la discipline de l'Église Établie » [1].

Benson demandait dans sa lettre l'approbation générale de l'évêque : « Je ne jugerais pas bon de compromettre une personnalité dans la position de Votre Seigneurie, en Lui demandant d'étendre sa sanction expresse au-delà de ce premier dessein. Mais j'aimerais appeler votre bénédiction apostolique et vos prières sur les développements ultérieurs du projet » [2].

L'évêque, dans sa réponse, proposait un certain nombre de conditions, dont l'absence de vœux, la présentation « in extenso » de la règle à son approbation, et l'entière subordination de toutes les « questions de rituel » à la décision épiscopale. A quoi Fr. Benson répondit par une fort longue lettre, et de grand intérêt. Sur la question de la règle, il était tout disposé à la soumettre « in extenso » à l'évêque de tout diocèse où la Société pourrait travailler ; mais, ajoutait-il, « il ne sembla pas désirable qu'aucun évêque se voie demander, ou passe pour avoir donné, son approbation entière. Je voudrais bien faire contrôler l'activité *extérieure* des Frères par l'autorité sous laquelle Dieu les aura placés, mais la vie interne de la Maison ne saurait être en toute sécurité exposée aux dangers qu'entraînerait pour elle la position officielle d'un tel Supérieur (à savoir, l'évêque) ». Benson savait bien non seulement que la règle devrait comporter des mesures qu'aucun évêque du temps n'eût pleinement approuvées, même s'il eût été disposé à les tolérer — par exemple, la pratique de la confession fréquente — mais encore que son contenu tout entier, et son but, eussent été en butte à une violente hostilité populaire, si jamais elle eût fait l'objet d'une controverse publique. « Des coutumes et exercices qui, pratiqués de notre propre initiative, passeraient inaperçus, seraient observés, critiqués, et censurés, si la Société, censée représenter la pensée de l'épiscopat sur la vie ascétique, se voyait par là même attribuer une importance imaginaire » [3].

1. M. V. WOODGATE, *Father Benson*, 1953, p. 64
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 67.

En ce qui concernait le rituel, Benson répondait encore que les prières privées de la communauté, sa vie interne de prière, ne nécessitait aucune autorisation de l'évêque. Quant aux fonctions publiques, les Frères devraient, comme les autres ministres, se conformer à la loi ecclésiastique.

Mais c'est évidemment la question des vœux qui surtout le retient. Ici, il établit longuement les bases scripturaires qui lui paraissent justifier les vœux, et avoue ouvertement son désaccord avec son évêque.

« Saint Paul, conclut-il, transporte du Temple à l'Église chrétienne la tradition d'une vie gouvernée par des vœux. Et les traditions de la chrétienté catholique, en Orient comme en Occident, sont à coup sûr trop fortement établies pour qu'on puisse leur opposer notre conception insulaire de la morale. Si nous entendons demander aux autres branches de l'Église d'admettre le mariage des prêtres, il est certainement nécessaire qu'elles nous trouvent prêts à accepter en pratique ce que l'Église d'Angleterre n'a jamais repoussé en théorie, le célibat d'un ordre religieux. Beaucoup vivent avec les vœux privés — et je crois vraiment cela dangereux. Mais, que nous ayons ou non les vœux comme trait organique de notre vie commune, nous ne pourrions de toutes façons les annuler si certains les avaient prononcés avant d'entrer chez nous. Je m'excuse si j'ai parlé trop librement sur un sujet où je vois bien que mes convictions personnelles sont quelque peu différentes de celles de votre Seigneurie, mais il me semble qu'une entière franchise est plus authentiquement respectueuse que le silence ou qu'un assentiment à saveur d'équivoque » [1].

Cette lettre, et plus encore, tout l'indique, la connaissance et l'estime personnelles d'ensemble qu'il avait de Fr. Benson, amenèrent l'évêque à céder. « J'ai lu attentivement votre lettre, et je pense comme vous qu'il vaut mieux pour l'évêque limiter sa responsabilité à l'activité extérieure de l'institut que vous envisagez. Dans ces conditions, je serai heureux de donner licence de prêcher en public à tout prêtre qui demeurera avec vous, et cela, aussi longtemps qu'il me sera possible d'approuver de façon générale votre institut, sans m'engager absolument pour tout le détail ».

1. *Ibid.*, p. 70.

C'est ainsi que la Société fit son apparition, avec, dès l'origine, l'approbation de l'évêque et la pratique des vœux.

Si l'on tient compte de l'hostilité manifeste de l'Angleterre du XIXe siècle à toute forme de communauté religieuse, de la force des appréhensions dans le peuple à l'endroit du « romanisme », enfin, de la position personnelle que l'on sait de l'évêque sur la question des vœux, ce point d'histoire est loin d'être dépourvu de sens. On y peut voir comment Benson, un des hommes les plus remarquables du Mouvement d'Oxford, seconde génération, a pu mettre en confiance et rencontrer sur un terrain commun un évêque qui, sans doute avec ses limites, représentait pourtant quelque chose comme le meilleur de la tradition anglicane, telle qu'elle avait pris forme dans les siècles consécutifs à la Réforme.

C'est sur ce départ, que le successeur immédiat de Wilberforce au siège d'Oxford, J. F. Mackarness, qui n'avait pas sur les vœux les mêmes vues que son prédécesseur, put sanctionner formellement en 1884 les Statuts et la Règle Spirituelle de la Société. Des précédents comme celui-ci rendirent ensuite possible aux différentes communautés la régularisation progressive de leur situation, évolution qui s'acheva, dans la période précédant la dernière guerre, par la constitution, due aux archevêques de Cantorbéry et d'York, en accord avec les communautés, d'un organisme de conseil destiné à être consulté pour tout ce qui concerne la vie des communautés, et leurs relations avec l'épiscopat. Le changement intervenu dans l'espace d'un siècle est réellement impressionnant : les communautés qui n'avaient dans les années 1860 qu'une existence précaire, sont aujourd'hui partout admises comme faisant normalement partie de la vie de l'Église. La possibilité même d'un tel résultat a été due pour une large part à l'équilibre, au bon sens, et à la commune fidélité à leur Église d'hommes tels que Benson et Wilberforce.

Il est facile de voir à quel point les communautés ont paru chose nouvelle au milieu du XIXe siècle, et les multiples heurts que leur établissement devait nécessairement entraîner avec l'autorité épiscopale. Inévitablement aussi, ce sont les plus extravagants et irresponsables des dirigeants anglo-catholiques qui ont acquis le plus de notoriété. Mais il n'est certainement pas moins important de bien voir à quel point dans l'esprit des Butler,

des Carter et des Benson, non moins que dans la pensée de Keble et de Pusey eux-mêmes, l'œuvre qu'ils accomplissaient n'était que fidélité vraie à la vraie nature de l'Église, l'unique Sainte Église Catholique à laquelle, comme membres de l'Église d'Angleterre, ils étaient convaincus d'appartenir.

A. M. ALLCHIN.

« Statio Orbis »

1. Le petit article du P. J. A. Jungmann *Corpus mysticum* à propos du Congrès eucharistique mondial de Munich de 1960 [1] dépasse largement les limites de ce cas concret. Il prend une signification d'une valeur exceptionnelle non seulement parce qu'il a été écrit par un liturgiste de renommée mondiale, mais surtout à cause de l'idée de la *statio Orbis* qui, sauf erreur de ma part, a été avancée pour la première fois par le P. Jungmann et à laquelle se sont immédiatement ralliés les organisateurs du Congrès. Cette idée est d'un intérêt extraordinaire dans le domaine ecclésiologique. Je suis prêt à affirmer que l'idée de la *statio Orbis* est la plus importante de celles qui aient été exprimées jusqu'à présent dans le cadre de l'ecclésiologie universelle.

« De même que le pape ou son représentant spécialement autorisé présidait la célébration stationnale de la ville de Rome, le légat du pape est à la tête de la célébration ; entouré des évêques de nombreux pays, du clergé et du peuple de toutes nations, il offre le sacrifice à la Majesté divine » [2]. Nous savons que la *statio Urbis* était l'assemblée eucharistique de toute l'Église de Rome, présidée par son évêque. On a commencé à célébrer la *statio Urbis* lorsque, à côté du centre liturgique principal, le centre épiscopal, se formèrent, dans les limites de l'Église de Rome, des centres complémentaires, dans lesquels la célébration de la liturgie avait été confiée à des presbytres. L'auteur de l'article en question trace une analogie entre *statio Urbis* et *statio Orbis*. Si l'on admet cette analogie, on est amené à affirmer que la *statio Orbis* est l'assemblée eucharistique de

1. Dans *Stimmen der Zeit*, 164 (1959), sept., 12.
2. *Article cité*, p. 408. C'est ainsi que le P. Jungmann décrit le Congrès eucharistique mondial.

toute l'Église universelle (*Gesamtkirche*, selon l'expression de l'auteur).

L'idée de la *statio Orbis* doit être considérée dans son contexte ecclésiologique, et non pas dans celui d'un cas isolé, tel le congrès eucharistique mondial. Ce cas isolé n'est important que parce qu'il permet d'éclairer l'idée de la *statio Orbis*. Si la *statio Orbis* existe vraiment, elle ne peut pas se réduire aux seules limites du congrès eucharistique, mais doit exister dans d'autres cas aussi. En admettant l'existence de la *statio Orbis*, nous admettons en même temps que l'Église universelle possède son assemblée eucharistique ; ainsi nous introduisons dans le système de l'ecclésiologie universelle un principe qui en est absent : le principe eucharistique.

Parce que généralement reçue, l'ecclésiologie universelle semble de prime abord simple et claire ; elle contient cependant une série de difficultés qui, jusqu'à présent, n'ont pas été résolues. Je ne m'arrêterai pas à l'étude de toutes ces difficultés, et me bornerai à indiquer la plus grande d'entre elles. D'après cette ecclésiologie, toutes les Églises forment un organisme unique, *corpus mysticum*, qui est l'Église de Dieu. Or, chaque Église locale trouve sa manifestation concrète dans son assemblée eucharistique. Comment se manifeste alors l'Église universelle, et se manifeste-t-elle ? Ou bien n'est-elle qu'une notion abstraite ? S'il existe une assemblée eucharistique de l'Église universelle, cette difficulté se trouve par cela même résolue, car l'Église universelle trouve ainsi à se manifester de façon concrète, comme l'Église locale, dans son assemblée eucharistique. En levant cette difficulté et plusieurs autres, l'adaptation du principe eucharistique à l'ecclésiologie universelle y provoque des changements si profonds qu'ils changent les bases mêmes de ce type d'ecclésiologie. Ils amènent à un nouveau type d'ecclésiologie qu'on pourrait définir comme universo-pontificale, tandis que celle qui existe maintenant est une ecclésiologie universo-épiscopale. Dans la littérature catholique contemporaine nous trouvons des indications concernant ce type d'ecclésiologie, mais ce ne sont que des affirmations doctrinales pour lesquelles on n'essaie pas de trouver des bases théologiques.

2. Dans l'Église ancienne, en tout cas pendant les deux ou trois premiers siècles, il n'existait qu'une seule assemblée eucharistique dans chaque Église locale. C'est un fait historique indubitable. On ne saurait l'expliquer en disant que l'organisation ecclésiale était insuffisamment développée. Au contraire, ce fait découlait de la nature même de l'Église. Selon l'ecclésiologie alors en vigueur, le signe de l'Église locale était l'assemblée eucharistique dans laquelle l'Église de Dieu trouvait son expression la plus complète. L'Église locale était là où il y avait une assemblée eucharistique, ce qui excluait l'existence simultanée de deux ou de plusieurs assemblées eucharistiques dans une même Église locale. D'autre part, selon la nature de l'assemblée eucharistique, son président, sans lequel elle ne pouvait guère exister, était lui-même inclus dans cette assemblée. Était évêque celui qui présidait l'assemblée eucharistique. Pour la première fois, cette thèse ecclésiologique a été exprimée avec beaucoup de force par Ignace d'Antioche. Un seul Dieu, un seul Christ, une seule foi, un seul autel et un seul évêque, tel est le leit-motiv des épitres d'Ignace. « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie ; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbytérium et les diacres mes compagnons »[1]. L'assemblée eucharistique et l'évêque sont des notions corrélatives. Là où est l'évêque, là est aussi l'assemblée eucharistique ; et vice-versa, là où est l'assemblée eucharistique, l'évêque y est aussi. Une crise eut lieu dans l'ecclésiologie, lorsque par la force des choses, il se trouva, dans une seule et même Église locale, non plus un seul, mais plusieurs centres liturgiques, dans lesquels l'Eucharistie était célébrée par des presbytres. A strictement parler, l'assemblée eucharistique cessa d'être le signe de l'unité de l'Église locale : c'est l'évêque qui devint ce signe. C'était là, dans un certain sens, une rupture entre l'assemblée eucharistique et l'évêque. Cependant, au début les liens entre eux ne furent pas rompus. L'évêque restait à l'intérieur de l'assemblée eucharistique prin-

1. *Philad.* IV.

cipale, et les presbytres n'étaient que les délégués de l'évêque. Il est bien connu que la formation de plusieurs assemblées eucharistiques dans les limites d'une seule Église locale a été une épreuve douloureuse pour la conscience ecclésiale. Jungmann lui-même parle de la pratique du *fermentum* de l'Église romaine. Par le *fermentum* on affirmait l'unité de l'Eucharistie dans l'espace, de même que les *Sancta* était une preuve de l'unité de l'Eucharistie dans le temps. Malgré l'apparition de plusieurs assemblées eucharistiques dans l'Église romaine (nous ignorons si la pratique du *fermentum* existait dans d'autres Églises locales), la conscience ecclésiale affirmait l'existence de l'unité de l'assemblée eucharistique présidée par l'évêque. Si, en fait, il y avait dans l'Église romaine plusieurs assemblées eucharistiques, sur le plan idéal il n'y avait qu'une seule assemblée. Dans la pratique du *fermentum* on met l'accent sur l'unité de l'Eucharistie, qui présuppose l'unicité de l'évêque. Un peu plus tard apparaît la pratique de la *statio Urbis*, dans laquelle l'accent est transféré sur l'unicité de l'évêque dans les limites de l'Église locale, unicité qui présuppose l'unité idéale de l'assemblée eucharistique. Lorsque l'organisation ecclésiale fut devenue plus compliquée et lorsque l'ecclésiologie universelle se fut affermie dans la conscience ecclésiale, la pensée théologique renonça au principe de l'unité de l'assemblée eucharistique d'une Église locale, mais continua à tenir fermement au principe de l'unicité de l'évêque. La première atteinte à ce principe, ce fut l'apparition des évêques auxiliaires, ainsi que celle des évêques titulaires. La pratique ecclésiale accepta le fait de la célébration de l'Eucharistie par les presbytres, ainsi que le fait de l'existence des évêques auxiliaires, mais du point de vue ecclésiologique, ni l'un ni l'autre fait n'ont trouvé d'explication. La conscience ecclésiale garde jusqu'à présent le principe selon lequel l'évêque ne peut guère exister sans assemblée eucharistique, de même que cette dernière ne peut exister sans évêque. Canoniquement cela s'exprime en ce que le presbytre, de même que l'évêque auxiliaire, ne peut célébrer l'Eucharistie que s'il est sous la juridiction de l'évêque diocésain.

3. Si nous admettons l'existence d'une assemblée eucharistique universelle, nous devons aussi reconnaître l'existence

d'un évêque de l'Église universelle. L'application du principe de l'unité de l'assemblée eucharistique à l'écclésiologie universelle nous amène inévitablement à postuler l'unicité de l'évêque dans l'Église universelle. L'évêque universel ne peut être qu'unique, autrement nous devrions renoncer au principe de l'unicité de l'évêque dans l'Église. Pour paradoxale qu'elle paraisse, cette idée est cependant la conclusion logique de la doctrine de l'Église universelle. Idéalement il ne peut exister dans l'Église qu'une seule assemblée eucharistique, ayant à sa tête un évêque ; mais empiriquement ce n'est pas une assemblée, c'est toute une multitude d'assemblées. Ce dernier fait ne peut pas servir d'argument contre l'existence d'une assemblée eucharistique universelle. A une certaine époque, comme je l'ai indiqué plus haut, de nombreuses assemblées eucharistiques ont fait leur apparition dans les Églises locales à côté de l'assemblée principale, c'est-à-dire l'assemblée épiscopale.

Pour le P. Jungmann, pour toute la conscience catholique c'est le pape qui est un tel évêque. Pour le P. Jungmann c'est l'évidence même, comme on peut le voir de la phrase citée plus haut. Cependant, il faut que des preuves tant théologiques qu'historiques soient trouvées à l'appui de cette évidence, et le P. Jungmann ne les donne pas. Il paraît que la pensée du P. Jungmann se meut dans le cadre habituel de la théologie catholique. L'apôtre Pierre a été à la tête de la première assemblée eucharistique, qui a eu lieu dans l'Église de Jérusalem. En tant qu'Église locale, l'Église de Jérusalem était à l'époque l'unique Église ; on pouvait donc la considérer comme Église universelle. Étant à la tête de l'assemblée eucharistique de cette Église, l'apôtre Pierre était le président, ou pour parler en termes ultérieurs, l'Évêque de l'Église universelle. En tant que successeur de Pierre, l'évêque de Rome est devenu l'Évêque de l'Église universelle. Le séjour de l'apôtre Pierre à Rome n'a pas été une nécessité ecclésiologique, mais seulement un fait historique. Ce n'est pas le moment de discuter ici ces assertions de la théologie catholique. Je me bornerai donc à indiquer ce point de vue de l'Église catholique.

Nous avons devant nous un nouveau type d'ecclésiologie, étroitement lié à l'ecclésiologie universelle, mais pas du tout

identique à cette dernière. Cette ecclésiologie a ceci de commun avec l'ecclésiologie universelle qu'elle considère toutes les Églises existantes comme un seul organisme, *corpus mysticum* du Christ. Elle en diffère cependant en ce qu'elle affirme que dans cette organisme unique il n'y a qu'un seul évêque. Or, d'après l'ecclésiologie universelle, le pape est un des évêques, et non pas l'évêque unique [1]. Actuellement la théorie catholique parle couramment de l'*ordo episcoporum*, en tant qu'héritier du collège des apôtres. Dans cette *ordo*, le pape occupe une place spéciale, car il en est le chef, en raison de quoi il est le chef de l'Église. Si l'on reste dans les limites de l'ecclésiologie universelle, on peut, tout au plus, parler du pape comme de l'évêque suprême, un super-évêque en quelque sorte, mais en aucun cas on ne saurait parler de lui comme de l'évêque unique. Cette différence entre les deux types d'ecclésiologie est essentielle et, par conséquent, les déductions qu'on pourrait faire du nouveau type d'ecclésiologie devraient avoir des répercussions sur toute l'organisation ecclésiale.

4. En principe, l'organisation de l'Église doit correspondre à la doctrine sur l'Église. En fait, au cours de l'histoire, c'est la doctrine sur l'Église qui s'adaptait à l'organisation en vigueur. De toute façon le lien entre la doctrine sur l'Église et l'organisation ecclésiale est un fait historique indéniable. Nous avons donc le droit de poser la question suivante : quelles seraient les conséquences de ce nouveau type d'ecclésiologie ? Elles seraient très importantes car elles amèneraient à un changement des thèses fondamentales de l'ecclésiologie univer-

1. Le terme « évêque universel » est entré dans le vocabulaire de l'Église catholique. Nous le rencontrons à l'époque du concile de Trente. Cependant, le terme « vescovo universale » appliqué au pape ne voulait pas du tout dire que le pape fût l'unique évêque de l'Église universelle. La notion « universale » était opposée à celle de « particulare » : ainsi on exprimait l'idée que l'horizon de l'évêque diocésain était les limites de son diocèse, tandis que l'horizon du pape coïncidait avec les limites de l'Église universelle (A. DUPRONT, *Le concile de Trente*, dans *Le concile et les conciles*, Chevetogne, 1960, p. 229-230). N'oublions cependant pas que le terme « évêque universel » avait été vigoureusement proscrit par le pape Grégoire-le-Grand, ainsi que son équivalent « évêque œcuménique » (cfr D. T. STROTMANN, *L'évêque dans la tradition orientale*, dans *Irénikon*, 1961, p. 153).

selle. Si le pape (ou quelqu'un d'autre) est l'unique évêque de toute l'Église universelle, il ne peut y avoir d'autres évêques dans l'Église. Tous les évêques qui existent cessent d'être évêques et, à strictement parler, ils occupent la situation des anciens presbytres, qui formaient le *presbyterium* auprès de l'évêque. Ils diffèrent des autres presbytres en ce qu'ils reçoivent des fonctions administratives spéciales. Ce changement, aussi grand qu'il soit, ne peut pas avoir d'importance pratique particulière. L'organisation ecclésiale actuelle, surtout celle de l'Église catholique, a déjà préparé un changement de genre dans la situation des évêques. En fait, depuis longtemps les évêques des diocèses n'ont plus la situation qu'avaient les anciens évêques, qui étaient à la tête des Églises locales. Le diocèse n'est pas l'Église locale des anciens temps, Église qui ne dépendait pas d'une autre Église locale ou d'un évêque d'une autre Église : c'est vraiment une partie de l'Église universelle, subordonnée au chef de l'Église universelle. Si, du point de vue dogmatique, le ministère de l'évêque reste ce qu'il a été pendant la première période de l'histoire de l'Église, il a en fait changé de façon essentielle. Nous n'avons pas le droit de dire que l'évêque du IIe ou du IIIe siècle est identique à celui de nos jours. Le principe fondamental de l'ecclésiologie ancienne était le suivant : un seul évêque dans l'Église. Dans l'ecclésiologie universelle ce principe s'est transformé en thèse toute opposée : beaucoup d'évêques dans l'Église et chacun d'eux est à la tête d'une partie de l'Église ; tous les évêques ensemble sont à la tête de l'Église universelle (thèse orthodoxe) ou l'un d'entre eux est le chef de l'Église (thèse catholique).

Laissons de côté cette différence entre les doctrines catholique et orthodoxe, différence qui n'est pas aussi importante qu'on ne le pense habituellement, mais notons que la doctrine de la pluralité des évêques dans l'Église universelle ne suscite pas de difficultés. En réalité, nous nous trouvons devant un problème très difficile. Vraiment, si l'évêque est à la tête d'une partie de l'Église, comment les limites de cette partie de l'Église sont-elles déterminées ? Ces limites découlent-elles de l'ecclésiologie elle-même, ou sont-elles fixées à titre administratif ? Dans l'Église primitive les limites de l'Église locale étaient déterminées

par les limites de l'assemblée eucharistique : appartenaient à telle ou telle Église ceux qui prenaient part à l'assemblée eucharistique. En fait, ces limites coïncidaient avec les limites de la cité *(polis)*, mais ce fait n'avait aucune valeur de principe. Ce n'était là qu'une coïncidence naturelle, une coïncidence de fait, dont on ne peut pas déduire que le christianisme ait été primitivement une « religion de cités » [1]. Cependant de bonne heure les limites de l'Église locale débordèrent les limites de la cité elle-même. En raison de quoi le principe purement eucharistique qui déterminait les limites de l'Église locale s'est transformé en principe juridique : les limites de l'Église locale ont commencé à être déterminées par celles du pouvoir de l'évêque. Par qui et comment étaient déterminées les limites du pouvoir de l'évêque, par lesquelles celles de l'Église locale étaient-elles fixées à leur tour ? Dans de nombreux cas cela se passait par la force même des choses ; mais dans la plupart du temps ces limites étaient fixées par le pouvoir civil ou ecclésiastique : ecclésiastique le plus souvent en Occident, civil en Orient, où à partir de l'époque du Ier concile de Nicée, s'établit fermement le principe de la corrélation de l'organisation ecclésiale avec l'organisation civile. Peu à peu se fixe la notion du diocèse, en tant que partie de l'Église universelle, diocèse qui, grâce à la décision du pouvoir suprême, se trouve subordonné administrativement à un évêque déterminé, placé à la tête du diocèse. Ce qui veut dire que l'évêque, et en Occident plus qu'en Orient, devient l'organe administratif du pouvoir ecclésiastique suprême.

L'acceptation de l'ecclésiologie universo-pontificale n'aurait pas provoqué de changements substantiels dans l'organisation actuelle de l'Église catholique, sauf que seul l'évêque de Rome aurait conservé le nom d'évêque, et que tous les autres évêques auraient reçu une autre dénomination. Et vraiment, l'évêque de nos jours, nommé par le pouvoir suprême, n'est à strictement parler nullement lié avec son diocèse. En tout cas il n'est pas, selon l'expression de dom Gregory Dix, l'homme de son Église. Nommé par le pouvoir suprême, il est responsable devant ce dernier, et il en est le représentant. Il faut y ajouter que selon

1. BATIFFOL, *L'Église naissante et le Catholicisme*, Paris, 1922, p. 41.

l'ordre établi, en Orient surtout, l'évêque peut être aujourd'hui à la tête d'un diocèse, et demain d'un autre : peut-on alors parler de liens ecclésiologiques entre l'évêque et son diocèse ? L'évêque n'est que le représentant du pouvoir ecclésiastique suprême, un fonctionnaire qui possède tel ou tel droit. On peut le dire avec encore plus de force en ce qui concerne les évêques vicaires, qui n'ont aucun lien avec le diocèse. Si l'on accepte la doctrine de l'évêque unique, doctrine qui résulterait de la reconnaissance de l'existence d'une assemblée eucharistique universelle, on ne ferait que fixer ainsi ce qui existe déjà en fait.

5. Il est temps maintenant de poser la question de savoir si l'idée même de la *statio Orbis* est juste, idée dont découle les résultats indiqués plus haut. Le P. Jungmann a conçu son idée de *statio Orbis* par analogie avec celle de *statio Urbis*. En fait, cette analogie n'existe pas, mais ce n'est pas parce que, comme le pense D. A. Tanghe, « l'ancienne *statio Urbis* était présidée par l'*episcopus Urbis*, la nouvelle *statio Orbis* est présidée par le chef spirituel de l'Église catholique, qui est évêque de Rome et non pas *episcopus Orbis* » [1]. Non, de l'idée de la *statio Urbis* on ne peut pas arriver à l'idée de la *statio Orbis* pour d'autres raisons. Autant que nous le sachions, la *statio Urbis* était l'assemblée de toute l'Église romaine, qui avait lieu à des époques déterminées dans différentes parties de Rome. Elle était présidée par l'évêque de Rome, et c'est cette présidence qui donnait son vrai sens à la *statio Urbis*. Nous ne possédons, certes, pas d'indications précises à ce sujet, mais de toute façon nous ne pouvons pas admettre que l'évêque de Rome ait pu charger l'un de ses presbytres de présider la *statio Urbis*. S'il en avait été ainsi, cette dernière aurait perdu son sens. Pour qu'une assemblée eucharistique devienne *Statio Urbis*, deux conditions étaient nécessaires : que ce soit une assemblée réelle de toute l'Église et qu'elle soit présidée personnellement par l'évêque. Lorsque nous passons de la *statio Urbis* à ce que le P. Jungmann considère comme la *statio Orbis*, nous passons tout de suite du domaine du concret au domaine du conditionnel. Selon le P. Jungmann,

1. D. A. Tanghe, *Le XXXVIIe Congrès eucharistique mondial de Munich*, 1960, dans *Irénikon*, t. XXXIII, 1960, p. 462.

la *statio Orbis* peut être présidée par le légat du pape : ce qui veut dire que le P. Jungmann introduit l'idée de la représentation, que l'Église ancienne ne connaissait pas, en particulier l'Église de Rome, lorsque la *statio Urbis* y était célébrée. Quant à la participation réelle des membres de l'Église, elle aussi est remplacée par la représentation. Ce n'est qu'en partant de l'idée de la représentation que l'on peut parler de l'assemblée eucharistique de l'Église universelle. Autrement, une pareille assemblée est, en fait, irréalisable. Si la première des deux conditions que j'ai indiquées plus haut, c'est-à-dire la présidence personnelle de l'évêque de l'Église universelle, est réalisable, la seconde, c'est-à-dire la participation réelle de tous les membres de l'Église est tout-à-fait hors de question. Il n'y a pas eu et il n'y a pas d'assemblée eucharistique de l'Église universelle. La *statio Orbis* n'est pas autre chose qu'une certaine convention. La transition de la *statio Urbis* à la *statio Orbis* est irréalisable. Cette transition n'aurait été réalisable que si la célébration de l'Eucharistie par le pape, considéré comme l'Évêque de l'Église universelle, faisait de l'assemblée lors de laquelle cette Eucharistie est célébrée, une assemblée eucharistique universelle. S'il en était ainsi, on n'aurait besoin ni de *statio Urbis*, ni de *statio Orbis*, ni de la représentation des Églises, des évêques, du clergé et des laïcs, car alors ce ne serait plus l'assemblée eucharistique de l'Église universelle — assemblée qui n'existe pas — qui deviendrait le point de départ initial pour la définition de l'Église, mais son évêque. En ce cas, le ministère de ce dernier déterminerait l'assemblée eucharistique et ne découlerait pas de cette dernière. Mais est-ce vraiment ainsi ? Comment pouvons-nous trouver une base ecclésiologique à l'assertion que le pape est l'évêque de l'Église universelle, s'il n'y a pas d'assemblée de l'Église universelle ?

6. Comme je l'ai déjà dit, l'idée avancée par le P. Jungmann est une contribution de la plus haute valeur au système de l'ecclésiologie universelle. Il essaie ainsi de donner une base eucharistique à l'ecclésiologie universelle. Cependant, l'idée de la *statio Orbis*, avancée par lui, reste purement théorique, car le principe eucharistique est inapplicable à l'ecclésiologie uni-

verselle, dans laquelle l'Eucharistie ne joue pas le rôle que lui aurait voulu attribuer le P. Jungmann lui-même.

En ce qui est de la pratique des congrès eucharistiques mondiaux, il ne m'est pas nécessaire d'exprimer ici mon opinion à ce sujet. Je me bornerai à faire une seule remarque. Si le congrès eucharistique de Munich ne peut pas être considéré comme une *statio Orbis*, il n'est que l'assemblée eucharistique de l'Église de Munich, dans laquelle des membres d'autres Églises ont pris part. En tant qu'assemblée d'une Église locale, il aurait dû être présidé par l'évêque de cette dernière.

L'idée du P. Jungmann sur la *statio Orbis* est importante d'un autre point de vue encore. Elle témoigne de mutations ecclésiologiques au sein de l'Église catholique. Ces mouvements suivent deux courants : d'une part, comme je l'ai déjà indiqué, du côté de l'ecclésiologie « universo-pontificale », dirigée vers le renforcement du pouvoir personnel du pontife romain ; d'autre part, il existe une forte tendance vers la révalorisation du ministère épiscopal qui, tout en ayant augmenté en autorité, a dans une large mesure perdu de son importance d'autrefois. Il n'est guère possible d'augmenter l'importance du ministère des évêques sans changements considérables dans l'organisation ecclésiale. Nous ne savons pas ce qui sera fait par le concile général de l'Église catholique à venir, mais certainement on y discutera la question du ministère épiscopal, qui était au programme du concile du Vatican de 1870.

N. AFANASSIEFF,
de l'Institut de théologie orthodoxe
St Serge, Paris.

Chronique religieuse[1]

Église catholique. — Quel sera l'EFFET du prochain Concile sur les relations avec la chrétienté orientale orthodoxe[1]? Constamment on se voit placé devant cette question en suivant

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35/I, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes I) ; *CEN* = *Church of England Newspaper and the Record* (36-38, Whitefriars Street, Fleet Street, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Odos Philotheis, 19, Athènes) ; *ECQ* = *The Eastern Churches Quarterly* (Benedictine Priory, 29, Bramley Road, Londres, N. 14) ; *En* = *Enoria* (Akadimias, 64, Athènes K) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *GP* = *Grigorios ho Palamas* (Hiera Mitropolis, Thessalonique) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (Hermann-Herder Strasse, 4, Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, boulevard Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *KEO* = *Kiryx Ekklisias orthodoxon* (Dramas 92, Sepolia, Athènes) ; *KK* = *Kaini Ktisis* (Souliou 3, Athènes) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee 2, Wisc., USA) ; *LM* = *Lutherische Monatshefte* (Bugenhagenstrasse 27 III, Hamburg 1) ; *M* = *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* (26, rue Péclet, Paris 15e) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (10 East 79th Str., New York 21, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del V.) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte); *PhO* = *Hi Phoni tis Orthodoxias* (Kanningos 32, Athènes) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, B. P. 79, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *RAOM* = *The Russian American Orthodox Messenger* (Willow Shore, Sea Cliff, L. I., N. Y., USA) ; *RM* = *Russkaja Myslj*, La Pensée russe (91, rue du Faubourg Saint-Denis, Paris 10e) ; *S* = *Ho Sotir* (Hippokratous 13, Athènes I) ; *SŒPI* = *Service Œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (14, Howick Place, Londres, S. W. I) ; *VUC* = *Vers l'Unité chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 7) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

les préparatifs du grand rassemblement de l'épiscopat catholique annoncé pour le 11 octobre de cette année [1]. Un prêtre catholique melkite ayant rendu visite à S. S. le Patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople, a raconté comment au cours de la conversation, celui-ci avait ouvert son tiroir et montré le discours prononcé par S. B. le Patriarche MAXIME IV à Dusseldorf [2]. Après quelques paroles pleines de louange pour l'attitude courageuse du patriarche des Grecs-catholiques, le Patriarche Athénagore, « les yeux clos et avec un profond soupir », ajouta : « Pourvu qu'on l'écoute » [3].

Dans l'organe du Patriarcat œcuménique [4], sous le titre *Attaque irrecevable*, Mgr AIMILIANOS de Meloa, représentant du patriarcat de Constantinople auprès du Conseil Œcuménique des Églises à Genève, s'en prend à la conférence de S. Ém. le cardinal CICOGNANI faite à Naples en septembre dernier [5], ainsi qu'à l'encyclique *Aeterna Dei Sapientia* de S. S. JEAN XXIII en l'honneur de saint Léon [6] : « Le point central des deux documents se trouve être le rejet des canons inspirés de Dieu qui accordent la primauté d'honneur, après l'évêque de Rome, à l'évêque de Constantinople et qui acceptent que celui-ci occupe la deuxième place ; l'encyclique développe surtout le principe de l'infaillibilité de l'évêque de Rome, tandis que la conférence sousestime le Trône apostolique de Byzance ».

Quant à l'encyclique en question, on a pu en dire que « par sa polémique avec l'Église orientale elle appartient décidément à l'époque du monologue, plutôt qu'à celle du dialogue » et

1. Cela fut fait par le *Motu proprio* « Consilium », *OR*, 3 février ; *DC*, 18 février, 228. Par la bulle d'indiction *Humanae Salutis* du 25 déc. le concile avait été officiellement convoqué pour cette année, mais sans précision encore de la date ; *OR* 26/27 déc. ; *DC*, 21 janv., 97 ss.

2. *Orient catholique et unité chrétienne. Notre vocation œcuménique*. Cfr *Irénikon*, 1961, p. 74.

3. *Le Lien* (Le Caire), oct.-nov., 1961, p. 194.

4. *AA*, 31 janv., 6, 14 et 21 févr.

5. Détails de cette Semaine de Naples pour l'Orient chrétien dans *Oriente Christiano* (Palerme), n° 4 (oct.-déc.) 1961. *Ekklisia*, l'organe de l'Église de Grèce, 1er févr. 1962, dans un article intitulé *Contradiction éloquente* parle de cette conférence comme d'« une terrible accusation contre l'Orthodoxie et contre Byzance ».

6. Datée du 11 nov. Cfr *OR*, 9 déc. ; *DC*, 7 janv., 7 ss.

d'autre part, qu'elle a « surpris et chagriné » les Orthodoxes [1]. Pour ce qui concerne la conférence de Naples, même la revue *Unitas* a cru devoir y mettre quelques points d'interrogation [2].

Dans la 3e SESSION (du 15 au 23 janvier) de la *Commission centrale* préconciliaire, l'Église d'Orient a été l'objet de plusieurs séances au cours desquelles furent examinées notamment les questions relatives aux patriarches, celles concernant la liturgie et les sacrements, et celles se rapportant à la *communicatio in sacris* [3]. En vue de l'ouverture prochaine du Concile, la commission centrale tiendra désormais des réunions quasi mensuelles.

Le cardinal ALFRINK, parlant des travaux de cette commission, a exprimé récemment le souhait qu'elle devienne permanente et continue à se réunir encore après le concile, étant donné qu'elle exprime si bien le caractère international et mondial de l'Église. Cette idée a été reprise par l'hebdomadaire catholique polonais *Tydgodnik Powszechny* (Cracovie) qui publiait en même temps une lettre pastorale collective des évêques polonais sur le prochain concile. L'hebdomadaire propose que la commission centrale se réunisse comme institution permanente régulièrement chaque année sous la présidence du Pape, devenant de ce fait un concile annuel en miniature [4]. La lettre pastorale ayant mis en relief l'importance du concile pour la cause de l'unité et l'élargissement du rôle des évêques dans l'Église, *Tydgodnik Powszechny* souligne que des décisions prises dans ce sens faciliteraient grandement le rapprochement avec les Orthodoxes.

A retenir encore : un ARTICLE de l'évêque Boleslaw KOMINEK de WROCLAW, paru dans le même hebdomadaire (nº 40, 1961), sous le titre *L'Attitude des catholiques envers leurs frères séparés*. L'évêque écrit que le problème des chrétiens désunis doit être envisagé en tenant compte de la période actuelle de civilisation qui est caractérisée par une « automation, mécanisation et centra-

1. Cfr *SŒPI*, 2 févr., p. 10 et 11.

2. Cfr *Unitas* (éd. fr.), fasc. I/II 1962, p. 29 ss., *Le schisme oriental vu par S. Ém. le cardinal Cicognani*. La conférence fut publiée dans *OR*, 21 sept. et diffusée en plusieurs langues par la typographie vaticane. Tr. fr. dans *DC*, 5 nov., 1369 ss.

3. Des comptes rendus sommaires de cette session ont été donnés par *OR* (en fr. *DC*, 18 févr., 235 ss.).

4. *PNHK*, 17 févr., p. 8.

lisation croissantes du monde ». « En face de cette effrayante pression centralisatrice, nous sommes témoins d'une tendance quasi inverse au sein de l'Église, dans l'évolution de son style d'existence : le monde se centralise et l'Église commence à se décentraliser. Le monde se pétrifie dans une espèce de dogmatisme stéréotypé, et l'Église — comme on le dit parfois — est entrée dans une période de « révisionnisme » et cela d'une façon très consciente ». « Plus le monde devient institutionalisé, et plus l'Église s'écarte de l'institutionalisme et met l'accent sur les valeurs intrinsèques, telles la conscience individuelle, la responsabilité et d'autres semblables ». « C'est dans la perspective de cette ondulation de la civilisation que nous devons placer nos frères les chrétiens séparés, et notre attitude envers eux ». Il ne faudrait pas simplifier le problème de nos séparations, ajoute l'auteur, mais il reste néanmoins que dans les derniers temps nous avons fait de grands progrès dans le domaine du rassemblement de la chrétienté. Si le but à atteindre n'est pas encore en vue, nous sentons cependant qu'on s'en approche toujours plus. Le discours entre eux et nous devient de moins en moins polémique et de plus en plus commun. Dans cet état de choses que doivent faire les fidèles ? Ils peuvent plus qu'ils ne pensent en général. Bien sûr, il y a d'abord la prière. « L'unité des chrétiens sera un jour une grande grâce, et la grâce, il faut la demander, supplier, l'obtenir par des larmes ». Dans les conclusions de l'article on lit encore : « Du reste, pour ce qui concerne l'unification des chrétiens, vous autres laïcs, vous avez les mains les plus propres, si je puis m'exprimer ainsi. Presque tous les grands schismes et les ruptures ont été causés dans l'Église par le clergé régulier ou diocésain, par l'ambition ou l'impatience. J'ai l'impression que vous avez un meilleur accès à ces problèmes que nous, chrétiens 'plus professionnels' » [1].

1. Remarquons ici que cette année, en Pologne, pour la première fois, la semaine de l'Unité a été organisée, non plus comme entreprise privée, mais sur l'initiative de l'Église et à une grande échelle. Des deux cérémonies, l'une à l'église catholique de Saint-Martin (18 janv.), avec programme approuvé par l'archevêché (invocation et hymne évangéliques, messe *pro Unitate*, tropaire final de l'office byzantin de l'Épiphanie), groupait le clergé du doyenné de Varsovie avec plusieurs ecclésiastiques orthodoxes et évangéliques, ainsi que des religieuses luthériennes. Du côté

Les quatorze évêques catholiques ukrainiens de l'émigration ont publié une LETTRE PASTORALE commune en l'honneur du métropolite Mgr Joseph SLIPYJ, de Lwov, actuellement exilé en Sibérie, où le 17 février, il a atteint ses 70 ans. C'est le 4 novembre 1944 que Mgr Slipyj succéda au métropolite André Szeptyckyj. Arrêté dans la nuit du 10 au 11 avril 1945 par la police soviétique, il fut déporté. Il est le seul survivant de l'épiscopat ukrainien dont tous les membres furent arrêtés à la même époque.

A signaler encore ici l'activité extraordinaire du Président du Secrétariat pour l'Unité, le cardinal Augustin BEA. De tous les présidents de commissions préconciliaires, a-t-on pu écrire [1], il est certainement la personnalité la moins avare de sa parole ; en sont témoins ses nombreux articles, conférences, interviews et messages. Une attention particulière a été accordée à la grande CONFÉRENCE faite par le cardinal le mardi 23 janvier à Paris devant un auditoire évalué à plus de 4.000 personnes [2]. Cette conférence montra comment le IIe concile du Vatican pourrait offrir les prémisses d'un éventuel concile d'union. Les non-catholiques ont été frappés à cette occasion par l'ampleur et la fréquence des références à l'existence et aux travaux du Conseil œcuménique des Églises.

« L'attention prêtée par Rome à ce qui se passe entre les Églises non romaines, à leur recherche commune dans l'ordre théologique, ecclésiastique et missionnaire, écrivait le pasteur Hébert ROUX [3], révèle une ouverture du catholicisme vers des conditions nouvelles du dialogue œcuménique ». « Il y a là une perspective très positive,

réformé, pendant le culte à l'église de la Sainte-Trinité (22 janv.), des sermons furent prononcés par le pasteur MICHELIS et l'archiprêtre Dr. KLINGER, orth., devant des représentants de toutes les Églises de l'endroit associées au C. O. E. et une bonne douzaine de prêtres catholiques. Ces manifestations marquent sans doute en Pologne un changement très net par rapport au passé, dans le sens d'une recherche de prise de contact et de dialogue. Cfr *Tygodnik Powszechny*, 18 févr., p. 1, *Ekumeniczne nabożeństwa w Warszawie* (Les services œcuméniques à Varsovie).

1. Cfr *Unitas* I/II 1962, p. 34.

2. Le texte est dans *ICI*, 15 févr., p. 15 ss.

3. *Ibid.*, p. 27. Le pasteur Roux est président de la sous-commission d'études sur le catholicisme de la Fédération protestante de France.

ajoute ce correspondant, que ne doivent pas obscurcir les obstacles pour le moment infranchissables sur le chemin de l'unité. En faisant de part et d'autre tout le chemin possible, honnêtement et sans illusions, nous ne sommes pourtant pas sans espérance si nous croyons vraiment en l'Esprit Saint *qui seul « conduit dans toute* la vérité ».

U.R.S.S. — Le 13 décembre, le métropolite NICOLAS (Jaruševič), jadis de *Kruticy* et *Kolomna*, est décédé à l'âge de 69 ans dans un hôpital de Moscou.

Consacré évêque à trente ans (1922), Mgr Nicolas devint l'auxiliaire de Mgr Benjamin, l'évêque-martyr de Léningrad. Après la longue vacance du siège patriarcal à la fin de la dernière guerre, il était devenu le plus proche collaborateur du patriarche Alexis en tant que vicaire patriarcal et avait été chargé des relations extérieures du patriarcat. Il joua un rôle très actif au sein du Mouvement des Partisans de la Paix. Prédicateur brillant, il jouissait d'un talent particulier pour mettre à la portée des fidèles la vérité de la foi chrétienne et les devoirs de la morale évangélique. Ses sermons ont été traduits en plusieurs langues. Depuis la guerre, nos chroniques ont fréquemment signalé ses multiples activités et ce, jusqu'au début de 1959, lorsqu'il a été progressivement écarté de ses diverses fonctions. Il était autrefois très en vue auprès des autorités civiles ; cependant aucune personnalité officielle de l'État n'assista à ses funérailles.

Au cours de la célébration orthodoxe de NOËL à Moscou, les correspondants de presse ont noté, parmi les trois mille fidèles se pressant dans la cathédrale, un nombre considérable de jeunes, nettement supérieur à celui d'autres occasions précédentes [1]. D'autre part, pendant ces mêmes fêtes de Noël, M. Chruščev ouvrait une CONFÉRENCE s'étendant sur plusieurs jours et marquant le point de départ d'une CAMPAGNE INTENSIFIÉE D'ATHÉISME en Union soviétique. La conférence a précisé les tâches qui

1. La revue littéraire soviétique, *Literaturnaja Gazeta*, a évalué le pourcentage des nouveaux-nés russes baptisés à plus de 50 %. La revue des jeunes communistes, *Komsomolskaja Pravda*, affirme que la proportion des nouveaux-nés baptisés en U. R. S. S. va s'accroissant. Cfr *SŒPI*, 12 janv., p. 4 ; 23 févr., p. 8.

s'imposent au parti, à la presse, à la radio, à la télévision et au cinéma ainsi qu'aux organisations culturelles de l'U.R.S.S. « pour vaincre définitivement l'idéologie bourgeoise et la superstition chrétienne ». Partout dans le pays, les journaux et des affiches ont propagé le slogan : « La génération actuelle des hommes soviétiques vivra dans le communisme ». Pour arriver à cette fin, il faut entre autres que d'ici 15 à 20 ans la question de la religion soit liquidée. Bien que les directives conseillent encore la non-violence et la patience, pour « ne pas troubler les sentiments des croyants », en réalité les choses sont bousculées et précipitées. Des mesures administratives ont fermé un très grand nombre d'églises et de monastères. C'est surtout la formation des cadres ecclésiastiques qui se trouve entravée, en particulier par la fermeture de quelques séminaires (trois sur huit). Plusieurs évêques ont été relevés de leurs fonctions. L'accusation de détournement des fonds de l'Église a été portée en 1960 contre trois archevêques et en 1961 contre deux archevêques et trois évêques. L'archevêque Mgr ANDRÉ de Černigov et Nežinsk, en même temps administrateur du diocèse de Sumsk, a été récemment condamné du même chef à huit ans de prison. La Revue du patriarcat de Moscou a publié cette nouvelle en une formule stéréotypée disant que ce prélat a été relevé de sa charge « à sa propre demande ». Le Saint-Synode a demandé au métropolite JEAN de Kiev et de Galicie de confier les diocèses en question à un des évêques diocésains ukrainiens [1].

Une allocution du Patriarche ALEXIS de Moscou prononcée au sacre de l'évêque NICODÈME de Kostrom et de Galicie, en août 1961, frappe par son insistance sur un autre aspect de la situation actuelle : l'INTRUSION dans le clergé d'individus indignes. Le nouvel évêque s'entend rappeler *I Tim.* 5,22 : « Ne te hâte pas d'imposer les mains à qui que ce soit ». « Est-il besoin de dire, déclare le Patriarche, qu'au temps présent certaines personnes s'efforcent, avec une singulière témérité, de pénétrer dans l'enceinte de l'Église à des fins intéressées, malintentionnées et même perfides, et de rappeler que tout le poids des péchés de

1. *ŽMP* N° 11 (nov.), 1961, p. 33.

tels gens retombe sur la tête de ceux qui sans prudence les ont engagés dans le service sacré de l'Église ? »[1]

Cependant, on ne relève jamais de plaintes contre les autorités civiles qu'on remercie plutôt « pour l'invariable attitude bienveillante » envers l'Église[2]. Récemment le patriarcat de Moscou déclinait une offre de bibles en langue russe faite par la Société biblique américaine en exprimant sa reconnaissance et en précisant qu'on peut imprimer dans les imprimeries russes « toutes les bibles nécessaires ainsi que les autres livres culturels et obtenir tout le matériel nécessaire à l'édition des Écritures avec les fonds que nous avance l'État »[3].

Signalons dans *HK*, fév. 1962, *Änderungen im Statut der russischen Kirche und ihre Hintergründe*, p. 213 ss.

Hildegard SCHAEDER, *Patriarch Alexius. Zwischen Orient und Ökumene*, dans *Ökumenische Rundschau*, nº 3, 1961, p. 164-182.

Allemagne. — En janvier a paru le nº 1 de la revue *Lutherische Monatshefte*, organe commun du luthéranisme allemand. En vue d'une meilleure information par moins de publications, elle prend la place de trois autres revues qui depuis décembre ont cessé de paraître, parmi lesquelles l'*Evangelische-Lutherische Kirchen-Zeitung (ELK)* que nous avons eu souvent l'occasion de citer. La nouvelle revue aura un caractère œcuménique très prononcé, et contiendra également des contributions d'auteurs catholiques[4].

Le 1er mars de cette année, le D. Mathias LAROS, un des tout premiers pionniers dans le domaine du travail œcuménique catholique en Allemagne, célébrera son 80e anniversaire. Durant longtemps il fut l'éditeur des *Meitinger Una-Sancta-Briefe*, aujourd'hui rédigées par le P. Thomas Sartory de Niederaltaich. L'abbé Laros a servi la cause de l'Unité par de nombreuses conférences et quelques ouvrages importants dont le livre *Schöp-*

1. *Id.*, nº 10 (oct.), 1961, p. 6.
2. Cfr dernière chronique, p. 520.
3. *SŒPI*, 26 janv., p. 3. — Le vol. IV de l'*Annuaire du Musée de l'Histoire de la Religion et de l'Athéisme* (Akad. Nauk SSSR, Moscou-Léningrad 1960, 462 p.) porte le titre *Kritika ideologii pravoslavnoj cerkvi* (Critique de l'idéologie de l'Église orthodoxe).
4. Adresse : Hambourg 1, Bugenhagenstrasse 21 III, Allemagne.

ferischer Friede der Konfessionen (1949). Ses premières initiatives furent un peu le «mouvement d'Amay» en Allemagne ; de tout cœur nous nous associons à ce jubilé.

Angleterre. — De vifs échanges de vue ont suivi la publication d'une LETTRE signée par 32 théologiens anglicans adressée aux deux archevêques et par laquelle un appel était lancé pour faciliter l'intercommunion avec les Églises libres. Une enquête menée par *CEN* a fait ressortir que le clergé anglican est divisé à peu près à égalité entre partisans et adversaires d'un élargissement de l'intercommunion [1]. Le Conseil évangélique de l'Église d'Angleterre a déclaré qu'interdire ou déconseiller aux anglicans de prendre la sainte Cène des mains de pasteurs qui n'ont pas reçu la consécration épiscopale, est incompatible avec l'Évangile et la tradition de l'Église d'Angleterre.

Le I.C.C.C. (Conseil international des Églises chrétiennes), organisation protestante fondée lors de la création du Conseil œcuménique des Églises à Amsterdam (1948) et qui se considère comme un rival du COE, va lancer en Grande-Bretagne une CAMPAGNE énergique contre toute tendance de rapprochement avec l'Église catholique. Une brochure, *Faut-il s'aligner sur Rome ?*, est distribuée à tous les membres du clergé des différentes Églises du pays. Un grand meeting présidé par Lord ALEXANDER, bien connu comme ardent lutteur pour la cause protestante, est également projeté. Dans la brochure, le Conseil rappelle la Confession de Westminster et les Trente-Neuf Articles de l'Église d'Angleterre et il adjure les archevêques de Cantorbéry et d'York de « ramener leur Église à la Bible et au christianisme du Nouveau Testament ».

On se rappelle que dans le nouveau projet de catéchisme on avait supprimé la mention du diable. On a récemment jugé bon de la réintroduire [2]. *The Revised Catechism* vient d'être publié ; les Convocations l'ont recommandé pour une période d'essai de sept ans.

1. Cfr *CEN*, 8 déc. : 44 % pour, 49 % contre.
2. *Id.*, 5 janv.

Athos. — Les FÊTES DU MILLÉNAIRE de la Grande Lavra (1963) préoccupent depuis quelque temps la presse hellénique. A ce propos *Ekklisia* (1 janvier 1962) fait sien le vœu exprimé dans un journal athénien du soir que les festivités ne consistent pas seulement en voyages, visites, banquets et discours plus ou moins improvisés, mais qu'elles produisent quelque chose de durable. Un comité exécutif d'hommes de l'élite spirituelle et intellectuelle devrait faire valoir les trésors spirituels de ce grand centre de l'Orthodoxie ; le résultat de cet effort verrait le jour au moment des fêtes. L'*Annuaire de l'Association d'Études Byzantines* de Grèce, dont le directeur est le professeur Nicolas TOMADAKIS, a annoncé (t. 30 (1960/1), p. 694) que le tome 32 (1963) sera consacré exclusivement aux études concernant la Sainte Montagne. La préparation du volume que le monastère de Chevetogne compte publier pour cette date mémorable et pour lequel beaucoup de spécialistes ont promis leur contribution, est en bonne voie.

Le 27 juin 1961, une lettre du patriarche ALEXIS de Moscou, adressée au patriarche œcuménique et relative au monachisme du Mont Athos fut lue au Saint-Synode d'Istanbul [1].

Sous le titre *La vérité historique sur la Sainte Montagne de l'Athos*, dans *Archeion ekkl. kai kanon. dikaiou*, 16 (1961), p.125-136, l'ancien métropolite de Lemnos, Mgr BASILE Atesis, s'en prend à l'article de R. DNEPROV, *Le sort de Judas*, paru dans *ŽMP*, 1953, n° 5, p. 55-61, au sujet du monastère de Saint-Pantéléimon ; il y met en doute l'existence du fameux acte de 1169 par lequel Laurent, le kathigoumène des Russes à Xylourgou, reçut le monastère du Thessalonicien, l'Ancien Rossikon (Palaiomonastir).

Une autre étude concernant les Slaves à l'Athos a paru récemment de la main de M. Stavros PAPADATOS, *Les pénétrations slaves dans la Sainte Montagne et leurs conséquences politiques et légales*, dans les tomes IX et X de l'*Ἠπειρωτικὴ Ἑστία* (tiré à part), Ioannina, 1961, 159 p.

Une COMMISSION PATRIARCALE composée des métropolites IAKOVOS de Philadelphie et AIMILIANOS de Séleucie s'est rendue

1. *AA*, 28 juin 1961.

(début février) à la Sainte Montagne afin d'y étudier sur place les moyens de ranimer l'intérêt pour l'idéal monastique et d'augmenter les vocations pour les monastères athonites dont on craint la disparition [1].

Peu de temps après que le kellion historique de St-SAVA (de Serbie) situé à Karyès et appartenant à Chilandar, était devenu la proie des flammes, la moitié de la grande (ancienne) hôtellerie du ROSSIKON située au bord de la mer, où était hébergée la gendarmerie, a eu le même sort avec ses deux chapelles, la nuit du 21 décembre [2].

A la fin de décembre 1961, le P. PANTÉLÉIMON de Vatopedi a pris la charge de premier secrétaire de la Sainte Kinotis [3].

Signalons ici comme fruit des efforts d'un père athonite zélé et préoccupé activement du salut de son prochain, l'activité de la FRATERNITÉ « Ho Paraklitos » au Pirée, fondée il y a une quinzaine d'années par l'actuel higoumène, le R. P. Cherouvim KARABELLAS, moine de la kalyve de la Nativité de la Théotokos au skite de Sainte-Anne. Ce skite a continué jusqu'aujourd'hui le mouvement de réforme et les traditions des Kollyvades (p. ex. la communion fréquente) dont saint Nicodème avait été un des protagonistes [4]. Le P. Cherouvim s'était préparé à sa nouvelle vocation par une retraite de six mois dans l'*Erimos* de Karoulia, après avoir vécu pendant longtemps dans la kalyve susdite. La Fraternité qui a gardé des liens étroits avec les ascètes de la Sainte Montagne, tâche de vivre la vie austère cénobitique de l'Athos au milieu du monde. Les membres prêtres de la confraternité s'adonnent au ministère paroissial comme desservants, prédicateurs et confesseurs, les laïcs comme prédicateurs et catéchètes, spécialement dans les quartiers populaires du Pirée : Keratsini, Amphiali, Drapetsona et Perama. Le but de la Fraternité est de procurer à l'Église des ouvriers capables et inspirés de l'idéal monastique. Elle possède aussi une petite

1. *Id.*, 24 janv. ; *SŒPI*, 9 févr., p. 5.
2. *Pravoslavnaja Rusj*, 14 janv.
3. Cfr *Irénikon*, 1961, p. 370.
4. *Id.*, 1959, p. 506.

imprimerie dont est sorti p. ex. le *Gerontikon* traduit par la Sœur Theodora CHAMBAKI [1].

Égypte. — En l'espace d'environ cinq ans, la colonie hellène d'Égypte s'est réduite à 45.000 membres (au lieu de 120.000). On prévoit que le rythme actuel du rapatriement réduira ce chiffre à 10.000 en deux ans. La colonie aura alors perdu ses cadres et les capitaux assurant jusqu'à présent l'entretien des écoles, hôpitaux, dispensaires et œuvres sociales. Dans cette perspective, le Patriarcat grec-orthodoxe d'Alexandrie aura-t-il encore une raison d'être ? On se l'est demandé et on a envisagé un moment de transférer ce siège vers l'Afrique centrale. Cependant, en juillet dernier, la presse grecque elle-même constatait avec amertume que « l'on a beaucoup exagéré l'affaire des Orthodoxes africains et que rien de sérieux n'est fait pour faire fructifier ce qui existe » [2].

États-Unis. — Le 23 déc. 1961, à Chicago, est décédé le Rme P. Ambroise L. ONDRAK, O. S. B., 4e Abbé de St-Procope, Lisle, Ill. Suivant les traces de son prédécesseur, l'Abbé Procope Neuzil, l'Abbé Ondrak s'était consacré avec ardeur à la cause de l'unité chrétienne. Plusieurs représentants des communautés orthodoxes aux États-Unis, parmi lesquels l'archevêque JAKOVOS de l'Église orthodoxe de l'Amérique du Nord et du Sud, ont envoyé des messages à l'abbaye de St-Procope à l'occasion de ce décès [3].

France. — L'exarchat russe de l'Europe occidentale (juridiction du patriarcat œcuménique) a annoncé pour l'automne prochain une ASSEMBLÉE DIOCÉSAINE. Cette nouvelle a réjoui de nombreux chrétiens russes en France, devenus inquiets sur l'état présent et l'avenir de cet Exarchat [4].

La revue *Foi et Vie* de nov.-déc. 1961 est un HOMMAGE au

1. *Id.*, 1961, p. 390.
2 *Typos*, juil., 1961. Cfr *POC* 1961, No 3, p. 269.
3. Cfr *Narod* (Chicago), 6 janv.
4. Cfr *RM*, 8 févr., p. 6.

Pasteur BOEGNER à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire.

Grèce. — Le 8 janvier est décédé S. B. l'Archevêque d'Athènes et Primat de Grèce, Mgr THEOCLITOS. Le défunt était âgé de 71 ans. Après avoir été métropolite de Calavryta (depuis 1931) et de Patras (depuis 1944), Mgr Théoclitos avait été élu le 7 août 1957 chef de l'Église orthodoxe de Grèce. Les obsèques ont eu lieu le 11 janvier et les honneurs accordés au vénérable défunt étaient ceux dûs à un premier ministre en exercice.

Le Gouvernement grec a immédiatement fait savoir qu'il ne comptait pas s'immiscer le moins du monde dans l'élection du nouvel archevêque. Celle-ci a été faite déjà le 13 janvier, à la cathédrale et en présence, suivant la loi, du ministre des Cultes, M. Grégoire KASIMATIS. Les suffrages de 33 votants sur 58 se sont portés sur le métropolite d'Attique et Mégaride, Mgr IAKOVOS. Mais l'élection a soulevé une véritable tempête de protestations. Sous le poids des accusations portées contre sa personne, la position de Mgr Iakovos devint très difficile et il dut démissionner au bout de douze jours. Dans l'acte de démission, signé aussitôt après durant une séance dramatique du Saint Synode, l'Archevêque a spécifié qu'il démissionne, non de son propre gré, mais sous la « grande et oppressive pression du Gouvernement et pour écarter l'ingérence de l'autorité civile dans la constitution et le gouvernement interne de l'Église ». En effet, devant l'opposition croissante de l'opinion publique, le Gouvernement était intervenu de façon décidée en menaçant de modifier la charte constitutionnelle de l'Église pour ce qui regarde l'élection de l'Archevêque et des métropolites en y introduisant la participation de représentants du laïcat. Jusqu'à présent l'élément laïc ne prend pas part à l'élection des métropolites, mais les faits ont montré qu'il est impossible d'ignorer sa volonté. Déjà de plusieurs côtés et même de la part de quelques métropolites, on insiste sur la nécessité de la participation laïque dans l'élection des métropolites et spécialement de l'Archevêque. Le Gouvernement est du même avis et prévoit la formation d'une commission mixte de laïcs et de clercs qui étudiera la modification de la loi constitutionnelle de l'Église.

Le 14 février, Mgr CHRYSOSTOME, métropolite de Kavalla, a été élu Archevêque d'Athènes et Primat de l'Église orthodoxe de Grèce. Il est âgé de 82 ans et jouit de l'estime générale. On se souvient qu'en septembre dernier, Mgr Chrysostome avait présidé la conférence panorthodoxe de Rhodes [1].

Passant en revue l'année ecclésiastique 1961, M. KÉRAMIDAS se plaignait déjà amèrement de la profonde crise intérieure que traverse son Église [2]. Les positions du gouvernement et de la hiérarchie signalées dans *Irénikon*, 1961, p. 193, n'ont pas changé avec l'arrivée au pouvoir du nouveau ministre des Cultes et de l'Instruction nationale, M. Grigorios KASIMATIS, professeur à la faculté de droit de l'université d'Athènes. Dès qu'il eut pris sa charge, il déclara ne pas vouloir se mêler des affaires de l'Église [3].

Dans un livre : *'Ανάδιοργάνωσις τῆς 'Εκκλησίας* (Athènes, 1961 ; in-8, 140 p.), le métropolite PHILIPPOS de Drama a proposé une réorganisation de l'Église dans tous les secteurs : économique, spirituel et administratif. On connaît les idées et les vœux du métropolite quant à la réorganisation de la vie monastique [4]. C'est surtout pour les deux premiers secteurs qu'il propose ici les réformes nécessaires. Les journées tragiques et angoissantes (13-25 janvier 1962) vécues par le peuple grec dans sa vie ecclésiastique poussent beaucoup d'hommes zélés pour le bien de leur Église à faire leurs les vœux du métropolite et ceux exprimés

1. L'élection s'est faite par 54 voix sur les 57 évêques votants ; l'intronisation a eu lieu le 17 février à la cathédrale d'Athènes. — Né à Aïdin en 1880, Mgr Chrysostome a fait ses études à l'académie de théologie de Chalki et à l'Université de Lausanne. Évêque dès l'âge de trente ans, il a été successivement évêque de Tralles, de Philadelphie, d'Éphèse et de Philippes et Néapolis. Grand érudit et excellent administrateur, le nouveau Primat a, à plusieurs reprises, représenté le patriarcat œcuménique, notamment lors de visites officielles aux Églises d'U. R. S. S. et de Roumanie. En 1948, il était délégué officiel à l'Assemblée constitutive du C. O. E. à Amsterdam.

2. *En*, 15 janv.

3. Le nouveau ministre a choisi comme son secrétaire général M. Christos Socr. SOLOMONIDIS, bien connu pour ses nombreuses œuvres sur l'histoire de Smyrne, sa patrie. D'autre part, en janvier, M. le professeur Basile VELLAS a remplacé M. le professeur Basile IOANNIDIS comme directeur général des Cultes.

4. Cfr *Irénikon*, 1961, p. 375 sv.

par *Zoï* (8 fév. 1962) qu'il « faut procéder sans retard à la réorganisation complète de tout l'organisme ecclésiastique, à sa purification, à son assainissement et à l'étude des thèmes multiples et brûlants qui étreignent en ce moment notre nation d'une manière asphyxiante ».

Saluons l'initiative de l'archimandrite Grigorios POULAKIS, directeur de l'École ecclésiastique de Corinthe, d'éditer une REVUE bimensuelle consacrée aux intérêts des Écoles et des Séminaires ecclésiastiques et surtout de leurs élèves. La revue *Προσπάθεια (Effort)* paraît depuis juillet-août 1961. La formation du clergé en Grèce est un problème auquel aucune solution satisfaisante n'a été trouvée depuis 130 ans. Les conséquences s'en sont fait sentir d'une façon spectaculaire dans la crise récente.

Dans une CIRCULAIRE adressée aux inspecteurs généraux de l'Enseignement moyen et aux directeurs des gymnases, M. Christos SOLOMONIDIS, secrétaire général au Ministère des Cultes et de l'Instruction nationale, a exalté la grande signification de la CONFESSION sacramentelle pour la formation des élèves. Les directeurs, en collaboration avec les professeurs de religion et les confesseurs recommandés par l'*Apostoliki Diakonia* doivent créer un climat favorable à l'exercice de ce sacrement et en faciliter l'accès aux élèves [1] ; 414 prêtres des 78 éparchies du royaume ont déjà été préparés à ce saint ministère, en 14 séries, au SÉMINAIRE SPIRITUEL *(Pneumatikon Frontistirion)* fonctionnant dans ce but au monastère Pentélis près d'Athènes depuis octobre 1957 sous l'égide de l'*Apostoliki Diakonia* [2].

La même *Apostoliki Diakonia* a fait cadeau, au début de l'année scolaire, à tous les prédicateurs des éparchies de trois nouveaux volumes (IIe série) des *Katichitika Voïthimata*, destinés aux catéchistes des écoles du dimanche. Ils portent les titres suivants : « Laissez les enfants », « Foi et vie », « Personnages achevés » (in-8, XIV-237, XII-300 et XXXII-391 p. ; 20, 30 et 40 dr.). Ils se distinguent par les mêmes qualités pédagogiques que nous avons relevées pour la 1re série [3]. Un SÉMINAIRE CATÉ-

1. *Ekklisia*, 1er janv.
2. *Himerologion tis Ekklisias tis Hellados*, 1962, p. 279 sv. ; cfr. *Irénikon*, 1957, p. 434, et 1958, p. 72.
3. *Id.*, 1961, p. 254 sv.

CHÉTIQUE a fonctionné pour la deuxième fois pendant trois semaines en août-septembre 1961 dans le même monastère avec 39 élèves, appartenant à autant d'éparchies de la Grèce.

Au début de janvier, l'archimandrite Maximos DASKALAKIS, jusqu'alors directeur de l'école ecclésiastique « Patmias », a été nommé directeur de la *Rizareios Scholi* à Chalandri près d'Athènes et du séminaire ecclésiastique supérieur attaché à cette école [1]. Le *Proskynitario* du monastère de VARLAAM [2] vient de paraître en français sous le titre *Qu'est Varlaam?* (Athènes, 1962 ; in-8, 52 p.). Destiné aux nombreux visiteurs étrangers, elle est « vendue au bénéfice de l'œuvre missionnaire du Monastère » dont l'higoumène, le P. KALLINIKOS, est un prédicateur très actif dans l'éparchie de Trikala.

Paléoïmerologitisme [3]. — Le 25 nov. 1961 le métropolite EPIPHANIOS de Kition est parti pour les États-Unis chargé d'une mission par le Saint-Synode du groupe B [4]. Les deux groupes ont pu fêter, avec beaucoup de solennité, la BÉNÉDICTION DE LA MER le jour de l'Épiphanie (19 janvier), le groupe B à Tzitziphiès (comme d'habitude), sous la conduite de l'archevêque ARCHANGELOS et de six métropolites ; le groupe A sous celle de l'évêque AKAKIOS, à Pacha Limani (au Pirée) ; ici surtout l'affluence était considérable. Était-ce une façon de protester contre le trouble causé par l'élection de l'archevêque Iakovos de l'Église officielle ? Les péripéties très variées et les dissensions des paléoïmerologites sont exposées dans le livre déjà signalé [5] de M. Stavros KARAMITSOS-GAMVROULIAS, *L'Agonie dans le jardin de Gethsémani*, du point de vue du groupe B [6]. C'est encore un cri pour obtenir la liberté complète et une reconnaissance officielle. L'A. qui a joué un rôle très actif « dans la lutte sacrée pour l'Orthodoxie » y reproduit beaucoup de documents, de photos et de témoignages pour prouver la persécution dont les adhérents

1. *En*, 15 janv.
2. Cfr *Irénikon*, 1961, p. 386.
3. Mouvement des adhérants à l'ancien calendrier.
4. *KEO*, déc.
5. Cfr *Irénikon*, 1961, p. 533.
6. *'Η 'Αγωνία ἐν τῷ κήπῳ τῆς Γεθσημανῆ*. Athènes, 1961 ; in-8, 376 p.

ont été l'objet. Déjà en 1935, ils avaient déclaré schismatique l'Église des « novateurs » (c'est-à-dire l'Église officielle).

Jérusalem. — *Ekklisia* (1er janvier 1962) se fait l'écho des nouvelles suivant lesquelles le patriarcat russe projette la FONDATION D'UN ORDRE MONASTIQUE pour les Lieux Saints, composé de jeunes prêtres qui feraient un stage d'un an en Palestine avant de recevoir une nomination à un poste dans l'Église russe. Le patriarcat de Moscou se propose de soumettre au patriarche de Jérusalem son plan en y joignant la promesse de restaurer quelques uns des anciens monastères aujourd'hui délaissés. En même temps il renforcerait économiquement le patriarcat de Jérusalem et l'Orthodoxie retrouverait son ancien lustre en Orient. *Ekklesia* souhaite que ces efforts soient d'intentions pures et sincères pour la grandeur de l'Orthodoxie et exempts de visées politiques : « Les chefs des Églises orthodoxes helléniques doivent être sur leur garde afin de ne pas se trouver subitement devant des faits désagréables qui pourraient amoindrir de façon irrémédiable le prestige de l'Église orthodoxe ». — Rappelons que l'archevêque NIKODIM de Iaroslav et de Rostov a été pendant peu de temps chef de la mission russe en Israël [1].

Depuis la dernière guerre le patriarcat a fait des efforts pour obtenir la soumission au patriarcat de Moscou du clergé et des sanctuaires se trouvant sous l'obédience du métropolite ANASTASE en Jordanie. En 1954 la permission de célébrer au Saint Sépulcre fut refusée à l'évêque LEONTIJ de Genève de la juridiction de l'Église russe hors frontières. Le 12 août 1961, le chef de la Mission russe en JORDANIE, l'archimandrite Dimitrij

1. Cfr *Irénikon*, 1958, p. 725. — On sait que la Confraternité grecque du Saint Sépulcre (120 personnes), propriétaire de tous les biens du patriarcat de Jérusalem, a sous sa garde 19 monastères à Jérusalem même et 21 *higoumeneia* en Palestine dont seulement quelques-uns sont habités par une petite communauté monastique, comme par exemple la Laure de Saint-Sabbas et le monastère de saint Georges le Chozévite. D'autre part, les Grecs se rappellent toujours que, encore dans la deuxième moitié du siècle passé, tous les patriarches et les évêques du patriarcat d'Antioche appartenaient à la *Hagiotaphitiki Adelphotis* (étaient donc Hellènes) et que c'est par l'influence russe qu'à partir de 1899 le patriarcat s'est trouvé entièrement aux mains des arabes autochtones. La population orthodoxe arabe de Palestine se réfère volontiers à ces événements.

Biakaj, qui séjourne au monastère russe du Mont des Oliviers, reçut une lettre en russe du métropolite Athénagoras, remplaçant du patriarche Venediktos, lui notifiant qu'il pourrait continuer à célébrer s'il cessait de commémorer le métropolite Anastase, parce que le patriarcat (grec) ne les reconnaît « ni eux, ni leur synode, ni *de iure* ni *de facto* ». Toutefois, le patriarcat consentait à attendre une réponse du synode de Mgr Anastase auquel l'archimandrite en référa. La réponse parvint à Jérusalem le 18 août, ordonnant de ne rien changer; trois jours après, elle fut transmise au métropolite Athénagoras [1]. Cette soumission et la cession des biens de l'ancienne Société russe en Palestine ont été obtenues en Israël, il y a plusieurs années, grâce à l'appui du gouvernement. Lors de son voyage aux États-Unis, le patriarche Venediktos rencontra le métropolite Anastase ; sans doute les difficultés auront été aplanies.

Norvège. — Les paroisses luthériennes de Norvège desservies par des femmes pasteurs pourront obtenir à tour de rôle des pasteurs hommes pour les fidèles qui ne désirent pas recevoir les sacrements des mains d'une femme. Les évêques de l'Église norvégienne ont pris cette décision à la suite de rapports signalant un malaise croissant dans les deux paroisses du nord de Hälogaland, desservies par la première femme pasteur de cette Église, Mme Ingrid Bjerkäs [2].

Pays-Bas. — Les fidèles catholiques de Franeker, en Hollande septentrionale, ont remis à la paroisse protestante de cette localité le montant de leur collecte du jour de la Saint-Martin, pour la remercier d'avoir mis à leur disposition (sans loyer) le temple réformé pendant les travaux effectués à leur propre église. Pendant plus d'un an, les catholiques ont utilisé le temple chaque matin et célébré deux messes les dimanches entre deux services protestants. A cette occasion on signale qu'en Hollande quelque 25 groupes de protestants et de catholiques, théologiens et laïcs, se réunissent régulièrement pour des études bibliques. Le

1. *Věstnik Švejcarskago Vikariatstva*, Genève, nº 1, oct. 1961.
2. *SŒPI*, 16 févr.

nombre des conversations va croissant et la coopération s'intensifie sur le plan local [1].

Devant l'EXTENSION des contacts œcuméniques aux Pays-Bas, les évêques catholiques du pays ont publié des directives qui, tout en précisant certaines limites, témoignent de beaucoup de compréhension. Ils recommandent particulièrement aux prêtres enseignants de suivre attentivement l'évolution du rapprochement des chrétiens pour pouvoir inspirer à leurs élèves « des sentiments véritablement œcuméniques » tout en évitant l'équivoque dans ce domaine [2].

Suisse. — Le 7 décembre est décédée la Mère et supérieure de la Communauté de Grandchamp (Neuchâtel), Sœur Geneviève (Madame L. Micheli), bien méritante de l'œcuménisme et de l'Église. Nombreux furent les chrétiens de toutes confessions qui eurent recours à sa bienveillance, tout orientée vers la recherche de l'Unité.

Yougoslavie. — A l'occasion du 12e CONGRÈS des byzantinologues qui se tint à Ohrid en septembre, les organisateurs ont ouvert une EXPOSITION D'ICONES yougoslaves anciennes (du XIIIe au XVIIe s.). L'exposition fut ensuite transférée à Belgrade et ouverte au public au mois d'octobre [3].

Relations interorthodoxes. — Du 30 août au 3 septembre 1961, a eu lieu près de BEYROUTH et sous la présidence du R. P. J. MEYENDORFF, la 5e Assemblée générale de SYNDESMOS, organisation internationale des mouvements de jeunesse orthodoxe créée à Paris en 1953 [4]. Ces trois dernières années, le principal

1. *Id.*, 2 févr.
2. *Id.*, 9 févr.
3. *Glasnik*, 1961, déc.
4. Cfr Jean CORBON, *Le congrès de Syndesmos*, dans *POC*, oct.-déc., p. 340-350, où on trouve aussi quelques notes sur l'historique de ce mouvement. Citons-en ce qui suit : « Les Orthodoxes arabes de Syrie et du Liban ont joué et continuent à jouer un rôle de catalyseur dans les divers courants du monde orthodoxe d'en-deçà du rideau de fer. D'un côté le courant hellène, fortement marqué par la géographie et l'histoire de la Grèce orthodoxe, porte surtout les valeurs de traditionnalisme, d'intégrité, de

effort de Syndesmos a porté sur l'ÉVEIL MISSIONNAIRE de la jeunesse. En effet, en 1958, à Salonique, lors de la 4e Assemblée, il avait été décidé de créer une société missionnaire orthodoxe internationale en collaboration avec Syndesmos. On s'est contenté pour le moment de la création d'un centre missionnaire sous le nom « *Porefthendes* » (« Allez »... enseigner toutes les nations) qui publie une revue du même nom [1]. Le directeur général du centre est le P. Diacre Anastasios G. YANNOULATOS, qui dans le nº II, 1961 de la revue, expose le but et l'organisation dn Centre. Bien que les débuts de Syndesmos aient été difficiles, on a pu lui reconnaître à Beyrouth une certaine maturité, une stabilité spirituelle qui en font un élément important de la vie des Églises orthodoxes. Le *Messager orthodoxe* (Paris) III-IV, 1961 publie la conférence *Église et Mission* du R. P. Georges KHODRÉ, prononcée au Congrès de Beyrouth et qui précise, du point de vue orthodoxe, la place de la mission dans la vie de l'Église.

Le *Vestnik* (périodique de l'Action chrétienne des étudiants russes), III-IV, 1961 contient plusieurs notices sur le Congrès panorthodoxe de RHODES de sept. 1961 [2].

St Vladimir's Seminary Quarterly (New York), nos 1-2, 1961, contient des études sur le passé et le présent de l'Église orthodoxe

juridisme et d'autarcie spirituelle ; de l'autre, le courant russe de l'émigration, d'expression et de culture françaises, porte davantage les valeurs de progrès, d'invention, de mystique et d'ouverture au monde moderne. Le dialogue entre ces deux courants a souvent été rendu possible par la présence d'orthodoxes arabes, plus enclins à la voie moyenne et participant aux valeurs des deux extrêmes. La fondation de Syndesmos à Paris, en 1953, illustre ce rapport dynamique des grandes familles spirituelles de l'orthodoxie » (p. 342). Nous avons parlé de la fondation de *Syndesmos* en son temps, cfr *Irénikon*, 1953, p. 168 ss. — Cfr également dans *Jeunesse Orthodoxe*, Nº 1, 1962, p. 18 ss., Irène ZAIONTCHEK, *Syndesmos*.

1. Adresse : 41 av. de l'Académie, Athènes (1). La revue paraît en grec et en anglais.

2. Voir aussi *Die Konferenz der Orthodoxie auf Rhodos*, dans *Stimme der Orthodoxie*, 7/8, 1961, 10-28.

Pierre DUPREY, p. b., *Les résultats de la conférence interorthodoxe de Rhodes*, dans *POC*, oct.-déc., p. 351-378.

Elpide STEPHANOU, *La conférence panorthodoxe de Rhodes*, dans *Unitas* (éd. fr.), I/II, 1962, p. 79-108.

en Amérique. (On y parle d'une crise de croissance et de la nécessité de repenser la situation. Les déclarations officielles sont très optimistes, pleines de « self-congratulation », mais la réalité serait autre. L'Amérique constitue, ainsi pense-t-on, un test pour l'Orthodoxie, quant à sa signification universelle, sa catholicité) :

Dimitri GRIGORIEFF, *The Historical background of Orthodoxy in America*, p. 3-53.

John MEYENDORFF, *One Bishop in one City* (Canon 8, First Ecumenical Council), p. 54-62. (En fr. dans *Contacts*, n° 1, 1962).

Rev. Constantine VOLAITIS, *The Orthodox Church in the United States as viewed from the Social Sciences*, p. 63-87.

Serge S. VERKHOVSKY, *The Unity of the Orthodox Church in America*, p. 101-113.

La même revue, n° 3, 1961 donne d'Alexander A. BOGOLEPOV, *Conditions of Autocephaly* (étude sur le problème de l'indépendance ecclésiastique dans l'Orthodoxie et ses implications en Amérique) p. 11-37.

J. MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe en Amérique*, dans *Contacts*, 1961, n° 3/4, p. 249 ss.

Signalons aussi dans *Mitropolia Olteniei* 13 (1961) p. 80-113, Prof. Liviu STAN : *L'origine de l'autocéphalie et de l'autonomie* (en roumain), surtout contre les « nouvelles thèses » du Prof. P. TREMBELAS, *Theologia* (Athènes), 1957, p. 5-22.

O. CLÉMENT, *Quelques aspects du renouveau de la vie spirituelle dans l'Orthodoxie contemporaine*, dans *Contacts*, 1961, n° 2, p. 132-149.

Relations interconfessionnelles. — La SEMAINE DE L'UNITÉ a revêtu cette année une ampleur jamais atteinte. De FRANCE en particulier on signale un nombre extraordinaire de réunions, de conférences et de cercles. Beaucoup des salles retenues s'avérèrent trop petites. En ANGLETERRE, avant la Noël déjà, la *Catholic Truth Society* avait fourni 500.000 exemplaires, soit le double de l'année dernière, de la brochure consacrée à la semaine. ALEXANDRIE a connu le 9 février un grand rassem-

blement interconfessionnel de chrétiens [1]. Il en a été de même à BEYROUTH. A une réunion de LAUSANNE, le Dr. W. A. Visser't Hooft, secrétaire général du COE, et le R. P. Congar, O. P. ont parlé, l'un de l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi, l'autre du prochain concile. A ROTTERDAM on a suivi l'exemple de COPENHAGUE en organisant un pèlerinage aux églises de différentes confessions. Toutes les églises visitées se trouvèrent trop petites pour recevoir les participants [2]. D'à peu près partout, il y aurait des manifestations à signaler. Le centre œcuménique de MILAN demeure particulièrement fervent. Par contre, on sait qu'en ALLEMAGNE les dates actuelles de la semaine font quelque difficulté de la part des protestants ; ceci a été perçu de manière sensible dans l'observance de la Semaine de cette année.

Au LIBAN a paru une nouvelle REVUE trimestrielle œcuménique ARABE au service de l'unité chrétienne, *Al Wahdat* (l'Unité), contenant un bref sommaire en français des articles et des chroniques [3].

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Un DÉCRET romain du 17 juillet 1961 a créé la possibilité pour des étudiants non catholiques de prendre des grades académiques dans les facultés ecclésiastiques. Le candidat doit avoir été recommandé par une autorité ecclésiastique catholique qui doit avoir la garantie morale que le candidat n'utilisera pas les grades obtenus au détriment de l'Église. Pour l'obtention des grades on dispense de l'habituelle profession de foi, et le nom du pape ne figurera pas dans le diplôme [4].

Dans plusieurs pays se sont créés des SECRÉTARIATS DIOCÉSAINS pour l'unité chrétienne se mettant au service des initiatives œcuméniques. En décembre a été annoncée la création de celui de PARIS ; le R. P. DUMONT, O. P. directeur d'*Istina* en sera l'assistant ecclésiastique. L'évêque de PINEROLO, près de Turin,

1. Sur les chrétiens dans l'Égypte d'aujourd'hui, cfr *ICI*, 1er févr., p. 19 sv. ; et A. LEGRAND, *Dégel œcuménique en Égypte*, dans *Istina*, n° 3, 1960, 319-326.

2. *De Oud Katholiek*, 10 févr., p. 27.

3. Adresse : P. Loutfi Laham B. S., Directeur de Al-Wahdat, Couvent Saint-Sauveur, Saida (Liban).

4. *HK*, févr., p. 201.

dont le diocèse comprend la région des vallées vaudoises, a également annoncé la formation d'un tel secrétariat spécialement chargé des rapports avec les chrétiens vaudois d'Italie. Aux ÉTATS-UNIS, à BALTIMORE, l'archevêque Mgr Lawrence J. SHEHAN a formé une commission archidiocésaine pour l'unité. Elles comportent 15 membres et conseillers dont deux laïcs. Pendant la Semaine de prière, l'archevêque a fait célébrer une messe « pour le pardon des péchés » : « afin de demander le pardon de Dieu et la rémission des péchés que nous, catholiques, avons commis contre l'unité chrétienne, soit à notre époque, soit au temps jadis, dans notre archidiocèse ou dans le monde entier » [1].

Orthodoxes. — Le Patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople a déclaré à plusieurs reprises qu'il serait prêt, tout le premier, à se rendre à Rome comme deuxième après le Pape, pour peu qu'il ait l'assurance que des bras accueillants recevraient sa main tendue [2]. Cependant, dans une interview au journal grec *Vima*, le Patriarche a précisé qu'il faudrait au préalable que l'ensemble des Églises orthodoxes consente à cette démarche et que de son côté le pape s'engage à rendre en retour visite au Patriarche œcuménique dans sa résidence au Phanar. Certains obstacles seraient d'abord à surmonter, comme l'existence des

1. *Narod* (Chicago), 13 janv.
2. Remarquons que cette attitude à Constantinople n'est pas nouvelle. Nous lisons dans l'Avant-Propos de la brochure *L'Union des Églises*, par François PARIS (*Irénikon*-Collection 1928, nº 2) : « Dès le 23 octobre 1926, le Patriarche grec-orthodoxe, S. B. BASILE III recevant au Phanar M. Paris, dans une longue audience, déclara en présence de plusieurs religieux catholiques qui l'accompagnaient, qu'il était tellement convaincu et persuadé de la nécessité de l'Union, qu'il était prêt, malgré son grand âge (il a plus de 80 ans), à se rendre à Rome et à demander au Souverain Pontife de convoquer, lorsqu'il le jugerait opportun et nécessaire, une assemblée des évêques pour étudier ce grave problème. C'est en termes identiques qu'il s'exprima à Mgr RONCALLI, visiteur apostolique en Bulgarie, lors de sa visite au Phanar, en mars 1926 » (p. 6). Le Patriarche, à un autre moment, s'est même déclaré prêt à partir immédiatement faire une visite au Pape, s'il parvenait à obtenir un visa du gouvernement turc (*ibid.*). Il nous est agréable de rappeler que feu M. Paris, zélé oblat d'Amay, faisait à cette époque une tournée de conférence en Proche-Orient et que le 28 janvier 1927, à Kadi-Keuy (anciennement Chalcédoine), il avait l'honneur d'avoir dans son auditoire le futur pape JEAN XXIII (*ibid.*, p. 4).

Églises uniates et l'infaillibilité pontificale. « Les Églises orthodoxes ne dénient pas la primauté de Rome, mais ne voient pas dans le pape un monarque absolu de la chrétienté. Il n'est que *primus inter pares* » [1].

Répondant à une invitation de S. S. le Patriarche œcuménique, S. É. le cardinal-archevêque de Vienne, Franz König venant de Rome s'est rendu au Phanar le 27 novembre 1961. Dans les entretiens empreints d'une grande cordialité, le patriarche a exprimé « sa gratitude au cardinal pour la charité qu'il témoigne envers les Grecs séjournant en Autriche, spécialement envers leur évêque Mgr Chrysostome Tsiter et les très nombreux étudiants » [2]. « Le patriarche a manifesté aussi son intérêt pour le progrès des travaux préparatoires du Concile auquel l'Église orthodoxe attribue une grande importance pour toute la chrétienté » [3].

Revenant de New Delhi, le R. P. Maurice Villain a visité le Patriarche œcuménique. La rubrique Visiteurs du Patriarcat, *AA*, 14 févr., est entièrement consacrée à cette visite qui a eu lieu le 23 janv. et où on a beaucoup parlé de l'œuvre de l'abbé Paul Couturier.

A l'occasion de la semaine de prière S. S. le patriarche Athénagore a reçu un grand nombre de lettres provenant d'instituts, de monastères, de prêtres et de laïcs catholiques, surtout belges (*AA*, *ibid.*), qui lui expriment leur désir de l'union des Églises

1. *SŒPI*, 19 janv., p. 5. — Dans ce contexte qui révèle une fois de plus une situation humainement inextricable, nous croyons utile de citer des paroles récentes de l'archevêque de Brazzaville, Mgr Bernard, membre de la Commission centrale préconciliaire, indiquant, parmi les étapes destinées à faciliter la démarche vers l'unité, la nécessité de préciser la mission de l'évêque dans son territoire : « ... Cette définition (de l'infaillibilité pontificale) qui mettait en pleine lumière l'autorité papale laissait dans l'ombre celle des évêques dans leurs diocèses et du Collège des évêques dans l'Église universelle. Elle renforçait une tendance déjà bien affirmée du siège de Rome à la centralisation. Si une telle centralisation ne choquait pas un épiscopat d'Occident qui semblait se laisser enfermer peu à peu dans ses tâches purement administratives, par contre pour les Orientaux, elle signifiait absolutisme romain, elle accentuait les méfiances et raidissait les positions... ». Dans *Tendances du temps*, n° 57, Lovania, Élisabethville. Cfr *DC*, 4 févr., 167.

2. *AA*, 6 déc.

3. *Kathpress*, Vienne, 29 nov.

et lui font savoir combien ils prient pour ce but ; l'organe du Patriarcat publie une lettre du maire de Florence, Giorgio La Pira, adressée au patriarche à la même occasion.

Protestants. — La Convention baptiste nationale aux États-Unis, la plus importante Église noire du pays, a loué Jean XXIII pour ses efforts en vue de l'unité chrétienne et a qualifié le prochain concile œcuménique de « programme d'une grande valeur spirituelle ». Les 300 délégués ont adopté cette résolution après avoir entendu le rapport de leur président, M. J. H. Jackson, sur sa visite au Vatican en décembre dernier [1].

A la suite d'un article du R. P. Charles Boyer, S. J., publié dans *OR* fin décembre, M. Joseph Nordenhaug, secrétaire général de l'Alliance baptiste mondiale, a envoyé à toutes les publications baptistes du monde une déclaration disant : « Puisque les catholiques romains réaffirment avec une telle franchise leur position traditionnelle sur l'infaillibilité, il faut que ceux d'entre nous qui ont une conscience aiguë et nette de la souveraineté du Christ fassent preuve d'une même franchise dans l'exposé de leurs convictions. La doctrine d'un accès personnel direct auprès de Dieu en Christ peut recéler un certain danger d'individualisme, mais nous pensons qu'une institution ecclésiastique autoritaire offre des dangers encore plus grands ». D'après cette déclaration, « rien dans l'Évangile ne prouve que Jésus-Christ ait jamais envisagé une hiérarchie soumise à une autorité infaillible. Nous ne croyons pas que le Christ ait jamais délégué son autorité. Nous croyons que l'autorité est toujours dans les mains de celui qui a dit : Toute puissance m'est donnée sur la terre et dans les cieux » [2].

Il est assez curieux de voir le chanoine épiscopalien Théodore Wedel, personnalité connue dans le monde œcuménique, le jour même de la Réforme (31 octobre) donner aux protestants l'Église catholique en exemple pour son unité. Quand nous regardons la désunion du protestantisme, disait-il à une réunion à Minneapolis, Minn., le catholique est pour les enfants de la

1. *SŒPI*, 16 févr., p. 6.
2. *Id.*, 19 janv., p. 6.

Réforme un sujet de grande confusion. « Tout comme les Églises de la Réforme ont une fois porté un jugement sur la grande Église de Rome, ainsi il se peut que cette Église soit aujourd'hui la servante de Dieu en émettant un jugement sur nous ». « On trouve encore l'Amérique catholique à l'église le dimanche matin. Les dix commandements y sont encore en honneur et elle craint Dieu. Peut-on dire de même de l'Amérique protestante, ou tout au moins d'une large portion d'elle même qui est devenue à moitié païenne ? » « Le pape est encore un meilleur guide moral que Hollywood. L'Amérique catholique croit encore dans l'éducation chrétienne. L'Amérique protestante a, semble-t-il, abandonné ses écoles ». « Le protestantisme s'est révolté contre une Église totalitaire. Mais si un christianisme totalitaire est un mal, un christianisme sans Église *(churchless)* en est un plus grand... On a pris à la légère la fréquentation des offices à l'église et l'idée même d'une Église visible avec des sacrements et une liturgie communautaire a été minimisée. La grande notion de l'Église une, sainte, catholique et apostolique ne devrait pas être un monopole de Rome » [1].

Le P. Maurice VILLAIN, dans un article sur l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi, à laquelle il assistait, fait état de quelques « révélations inattendues » de la part des délégués. Retenons-en celle-ci : « Un jeune Espagnol, M. Carlos Morales, parle de la situation de Barcelone : Dans cette ville il y a des contacts réguliers entre catholiques et réformés, une association de prière, un journal œcuménique rédigé en commun ; il reconnaît avoir toujours été bien reçu par les prêtres et avoue que si l'on cherchait davantage la fréquentation du clergé catholique en Espagne, les choses iraient mieux dans le protestantisme lui-même » [2].

Au colloque catholique franco-espagnol, Madrid, 27-29 octobre 1961, on a également parlé du « problème brûlant » des relations avec le protestantisme. « La connaissance des faits réels permet d'atténuer bien des préjugés orchestrés à l'étranger concernant l'intolérance espagnole ». Il fut aussi question des sectes qui, paraît-il, se livrent à une propagande intensive, à un « porte à

1. *LC*, 12 nov., p. 9.
2. *Choisir* (Fribourg /Genève), janv., p. 19.

porte » dans les quartiers pauvres de Madrid et de Barcelone. Sans trop de succès, ajoute-t-on, et on cite le joli mot d'une vieille femme à un de ces propagandistes : « Mon bon Monsieur, comment voulez-vous que nous, qui ne croyons même pas à notre religion catholique, l'unique sainte et véritable, nous ayons foi à la vôtre ? » [1]

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Vieux-catholiques.* — Cfr dans le *Messager Orthodoxe*, Paris, III-IV, 1961, l'abbé vieux-catholique A. H. BEKKENS, sur l'*Orthodoxie et les Vieux-catholiques, en marge du Congrès vieux-catholique à Harlem, Hollande*, du 20 au 24 sept. 1961. *IKZ*, nº 4, 1961, contient un long compte-rendu de ce congrès, avec la conférence de l'archevêque Dr. A. RINKEL, *Altkatholisch und Orthodox*, p. 237-270 [2].

Les Églises non-chalcédoniennes. — « L'union dans les sacrements avec les anciennes Églises qui se sont séparées de l'Église indivise au Vᵉ siècle est la première tâche œcuménique des Églises orthodoxes » (*Messager orthodoxe*, III-IV, 1961, p. 3). On se rappelle qu'à RHODES, en septembre dernier, il y eut des observateurs des Églises copte, éthiopienne, arménienne, syrienne et du Malabar, et qu'il fut décidé que des contacts entre ces Églises et l'Église orthodoxe seraient continués et intensifiés.

Rentrant de l'Assemblée de la Nouvelle Delhi, des représentants d'Églises orthodoxes ont rendu une VISITE officielle à

1. *Études*, déc., 1961, p. 396. — Mais tout est remis en question par des textes comme celui-ci, tiré d'après *SŒPI*, 23 févr., p. 4, d'une lettre pastorale de l'évêque de Madrid-Alcala, publiée au début de 1962 dans *Ecclesia*, organe officiel de l'Église catholique en Espagne : « Malgré le mouvement œcuménique et la semaine de prière pour l'unité chrétienne, nous devons abandonner toute considération humanitaire et lutter contre les protestants lorsqu'ils tentent de répandre leurs erreurs et leurs hérésies ; après tout, le véritable œcuménisme ne signifie que le retour à Rome ».

2. Cette conférence est publiée aussi dans *Stimme der Orthodoxie* (Berlin-Karlshorst), nº 1, 1962, p. 28-37. — *De Oud Katholiek*, 24 févr., annonce que l'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Mgr A. RINKEL, et Mgr U. KÜRY (Suisse) feront une visite, fin mars, à S. S. le Patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople. L'hebdomadaire note que c'est pour la première fois dans l'histoire qu'une telle rencontre a lieu. « Elle peut être considérée comme un nouveau pas vers la complète communion entre les Églises vieilles-catholiques et orthodoxes, telle qu'elle existe déjà entre les communautés vieilles-catholiques et anglicanes ».

l'Église syrienne du MALABAR, à Pathanamthitta, petite ville du Kerala. Ils ont participé à une réunion à laquelle assistaient plus de 250.000 personnes, présidée par le catholicos Mgr Moran Mar BASILIOS. Cette visite marqua le début d'un nouveau climat de rapprochement entre des Églises qui sont séparées depuis 1500 ans [1].

D'autre part, dans le cadre de la SEMAINE DE PRIÈRE, la divine liturgie orthodoxe a été célébrée dans l'église arménienne de l'Assomption à Istanbul. Accueilli par le patriarche SCHNORHK KALUSTYAN de l'Église arménienne, et une foule de fidèles, le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE a présidé le service. Dans son sermon (traduit simultanément en grec), le patriarche arménien a déploré la division des deux Églises — qui remonte au Ve siècle, lorsque l'Église arménienne rejeta le concile de Chalcédoine. « Quelques controverses doctrinales et des facteurs historiques ont altéré nos heureuses relations. Toutes les tentatives de réconciliation, des deux côtés, ont malheureusement échoué jusqu'à présent. Mais la divine Providence réussit là où échouent les efforts des hommes. Grâces soient rendues à Dieu de ce que aujourd'hui, nos deux Églises entretiennent presque partout des relations harmonieuses ». En organisant ce service, les deux patriarches ont voulu « montrer que sur le plan pratique, l'amour fraternel et un esprit de tolérance doivent régner dans toutes les véritables Églises de Dieu » [2].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *L'Église de l'Inde du Nord.* — L'Église d'Angleterre n'a pas encore décidé si elle entrerait en pleine communion avec les Églises unies (en formation) de l'Inde du Nord et du Pakistan. Les évêques de la province de Cantorbéry ont approuvé le projet par treize voix contre neuf. La Chambre basse a donné son accord par une majorité plus restreinte : 65 voix contre 63. Les évêques de la Convocation d'York cinq contre quatre. La Chambre basse de la Convocation d'York a rejeté la proposition par 58 voix contre 32.

1. *SŒPI*, 19 janv., p. 3. — Notons ici Paul VERGHESE, *The Christology of the Non-Chalcedonian Churches*, dans *Sobornost*, n° 5, 1961, 248-257.
2. *SŒPI*, 16 févr., p. 1.

Le projet visant à constituer une Église de l'Inde du Nord et du Pakistan remonte à 1929. Il prévoit l'union de l'Église anglicane de l'Inde, du Pakistan, de Birmanie et de Ceylan, avec l'Église méthodiste (épiscopale) d'Asie du Sud ; l'Église méthodiste (des Conférences britannique et australienne) ; l'Église unie de l'Inde du Nord ; le Conseil des Églises baptistes en Inde du Nord ; l'Église des Frères en Inde ; et les Disciples du Christ [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le nº 2 de l'*Ecumenical Review* est entièrement consacré à NEW DELHI. On y trouvera les principaux documents. Les interventions majeures figurent comme articles. L'*Ecumenical Chronicle* est constituée de messages de et à l'Assemblée. On notera particulièrement les remarques critiques à propos de l'Assemblée dues à R. MEHL, J. Robert NELSON, David M. PATON et M. M. THOMAS, qui terminent le fascicule, avant la bibliographie consacrée à des thèmes variés.

Le manque de contact réel avec l'ambiance indienne a été péniblement ressenti par un bon nombre. On pourrait également relever certaines observations ayant trait à la préparation de l'Assemblée et à sa stratégie générale, ou même à la conduite des discussions, du genre de celle de Nelson, que nous citons ici : « L'Assemblée ne se contente pas de légiférer : elle délibère. Les délibérations sur une foule de questions soulevées à propos des trois thèmes principaux : Unité, Témoignage, Service, ont tenu les délégués occupés des heures durant. Elles furent souvent passionnantes et fécondes, mais aussi à l'occasion mornes et sans objet. C'est virtuellement un axiome : Bien des gens viennent au congrès, quelque soit l'objet, avec une idée en tête pour une intervention en perspective. Durant les débats on guette le moment opportun pour placer son mot. Et on le fait alors sans tenir compte des propos du délégué qui vous a précédé, voire même du sujet traité. Mais il faut qu'on parle, pour sa propre satisfaction. Puis on se retire de la discussion. Caricature cruelle, dira-t-on, mais qui n'est pas entièrement injustifiée et qui montre bien la nécessité qu'il y a pour des chrétiens de réellement se parler les uns aux autres et de rester sur le même sujet jusqu'à ce qu'il ait été correctement traité. Plein de ressources et héroïque se

1. *Id.*, 2 févr., p. 7.

montre à coup sûr le président qui prête la main à ce qu'il en soit ainsi » (p. 243).

Puisqu'ailleurs dans ce fascicule d'*Irénikon* il est parlé longuement de l'Assemblée de New Delhi, nous nous contenterons ici, pour terminer, de signaler qu'un CALENDRIER bien fourni des rencontres œcuméniques de l'année 1962, a été publié par *SŒPI* du 9 février.

27 février 1962.

Deux nouvelles importantes, publiées après la rédaction de cette chronique, sont encore à signaler :

1° Le voyage à Constantinople de Mgr J. G. M. WILLEBRANDS, secrétaire du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens à Rome, en vue d'examiner avec le patriarche œcuménique, Mgr ATHÉNAGORE, l'envoi éventuel d'observateurs au concile. A la même occasion et dans le même but, une visite a été rendue également à Mgr CHRYSOSTOME, nouvel archevêque d'Athènes et Primat de Grèce ; 2° La nomination, par l'Église évangélique d'Allemagne (EKD), du professeur Edmund SCHLINK, comme représentant de cette Église à Rome, ainsi que l'est le Rév. Pawley pour l'Église d'Angleterre, afin de suivre les travaux concernant le prochain concile.

Notes et documents

I. L'Ecclésiologie au XIXe siècle

A propos de quelques études récentes [1].

Un des aspects les plus marquants de la phase préparatoire du IIe concile du Vatican est le climat d'études et de recherches calmes et profondes, entourées de silence et de secret. L'Église catholique interroge sa tradition. Une phase « Études » a devancé la phase « Événement » du Concile, laquelle commencera en octobre prochain. On a l'impression que l'Église non seulement veut se rendre des confins du monde au Concile, mais qu'elle veut aussi rassembler toutes les générations d'évêques et de théologiens depuis ses origines. Aussi, n'est-on pas surpris de voir surgir de nombreux écrits et ouvrages relatifs aux travaux du Concile.

Nous voudrions ici en présenter quelques-uns, nous limitant au domaine ecclésiologique et à l'époque qui a préparé la nôtre, le XIXe siècle. Il s'avère de plus en plus manifeste, aussi surprenant que cela puisse paraître à première vue, qu'au cours du XIXe siècle ont été amorcés les grands courants théologiques, liturgiques, patristiques, bibliques et même œcuméniques, qui conditionnent aujourd'hui le renouveau dans l'Église. Des théologiens tels que J. A. Möhler, J. H. Newman, M. J. Scheeben, ainsi que des noms comme Perrone, Passaglia, Schrader et Franzelin, ne sont plus ignorés. Ils ont leurs connaisseurs et leurs monographies. C'est ainsi que, lorsqu'en novembre 1959 s'est tenu à l'Université de Strasbourg, sous le patronage de la Faculté de théologie, un colloque sur l'ecclésiologie au XIXe siècle, les organisateurs ont pu faire appel à une douzaine de spécialistes tels que J. R. Geiselmann pour Möhler, Mgr H. F. Davis pour Newman, M. W. Bartz pour Scheeben, et d'autres comme R. Aubert, Y. Congar, O. Rousseau, A. Latreille, J. Lecler, P. Evdokimov, J. Audinet, A. Chavasse, V. Conzemius et B. D. Dupuy [2].

1. Signalées au cours de cette note par un astérisque.
2. * Publiées dans la *Revue des Sciences religieuses* 34 (1960), nos 2 à 4,

« La théologie de l'Église, écrit le doyen de la Faculté, M. Nédoncelle dans l'introduction à ce volume, a eu, au siècle qui précède le nôtre, un de ses moments privilégiés. Après les polémiques de la Réforme et de la Contre-Réforme, le besoin s'est déclaré de revenir au cœur de la vie ecclésiale, d'en saisir les structures mystérieuses, de méditer sur le Corps mystique et d'apercevoir en même temps le lien de la communauté avec l'Eucharistie... » [1]

I. — Église et Corps mystique

Au Concile du Vatican de 1870, le premier schéma *De Ecclesia Christi* avait un premier chapitre intitulé *Ecclesiam esse corpus Christi mysticum*. L'opinion générale n'était alors pas préparée à traiter pareil sujet. Les Pères ont écarté ce titre, à leurs yeux « métaphore... trop abstraite et mystique » [2]. L'optique sociologique bellarminienne était encore dominante. Or ce premier schéma était l'œuvre de théologiens romains, particulièrement de C. Schrader. D'où leur venait cette nouveauté surprenante ? A n'en pas douter de leur inspiration biblique et patristique. Ce fait vient d'être mis en lumière par le remarquable et patient travail d'édition du traité de l'Église de Schrader qu'a entrepris M. H. Schauf [3].

Les neuf premières thèses de ce traité forment un tout intitulé : *De Corpore Christi mystico*. Si chez Passaglia, l'image du Corps est une image biblique parmi d'autres, Schrader, et après lui Franzelin, la considèrent comme la plus apte à définir l'Église : l'Église est le Corps du Christ (thèse VIII) [4].

A vrai dire Schrader traite d'abord du « Corps mystique du Christ qui est l'Église », car il part du Corps du Christ (thèse I) et montre

les conférences ont paru en outre dans la coll. « Unam Sanctam », 34, Paris, Éd. du Cerf, 1960, in-8, 396 p., sous le titre : *L'Ecclésiologie au XIXe siècle* avec une Introduction de M. Nédoncelle et le résumé des discussions.

1. Dans *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, p. 8.

2. Cfr R. Aubert, *L'Ecclésiologie au concile du Vatican*, dans *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne-Paris, 1960, p. 245-284 ; *A. Chavasse, même titre, dans *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, p. 233-245.

3. * H. Schauf, *De Corpore Christi Mystico sive De Ecclesia Christi Theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J.*, Fribourg-Br., Herder 1959, in 8, xii-484 p. Cet ouvrage comprend l'édition critique des 28 premières des 86 thèses d'ecclésiologie d'après le manuscrit de 1866, longuement commentées et comparées avec le premier schéma du Vatican.

4. H. Schauf, *l. c.*, p. 115.

comment l'Église est ce corps non physique, ni simplement moral mais « hyperphysique (ὑπερφύσικον), mystique, organique et animé par l'Esprit divin qui est celui de la tête même, du Christ » (thèse III). Cette démarche est éminemment biblique ; d'ailleurs l'ampleur de l'argumentation scripturaire est surprenante et beaucoup moins artificielle que d'habitude dans le schéma positivo-scolastique (par ex. thèse IV). Sans doute pour Schrader vaut encore ce que R. Aubert dit de Passaglia : « L'exégèse d'aujourd'hui aurait à faire plus d'une réserve sur les considérations de Passaglia, mais celles-ci n'en constituaient pas moins un progrès notable par rapport à la plupart des travaux antérieurs » [1]. Ce qui est nouveau ici, c'est la tentative de doter l'ecclésiologie d'une base théologique et par le fait même de la faire sortir de son ornière purement sociologique.

Cette base est christologique. Pour comprendre l'Église, il faut partir du Christ. Il y a une « loi d'homogénéité » entre le Christ et l'Église. Cette loi formera le point de départ du renouveau ecclésiologique depuis ces théologiens romains du XIXe siècle, à travers Scheeben jusqu'à la théologie du Corps mystique chez le P. Mersch, le P. Tromp et l'encyclique « Mystici Corporis » [2]. Ainsi le théologien catholique a retrouvé un principe fondamental de toute ecclésiologie valable : le mystère de l'Église est intimement lié au mystère du Christ.

Cette union entre le Christ et l'Église est elle-même vue en rapport avec l'Eucharistie. Le thème de communion au Corps et au Sang du Christ est en effet élaboré, surtout chez Passaglia [3], d'ailleurs à partir des écrits patristiques surtout d'Irénée, Cyrille de Jérusalem, Cyrille d'Alexandrie, Hilaire. Cependant il est vu avant tout sous l'angle de « l'union personnelle au Christ ».

On sait que de nos jours une « ecclésiologie eucharistique » est mise en honneur par des théologiens orthodoxes tels les PP. N. Afanassieff, Meyendorff et Schmeeman et se trouve acceptée par la conscience orthodoxe [4]. L'Église est une réalité sacramentelle et elle se fait

1. * *La Géographie ecclésiologique au XIXe siècle*, dans *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, p. 37.

2. Cfr S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'Ecclésiologie*, Rome, 1957, p. 208. Dans une thèse de la Grégorienne. *C. G. Arévalo, *Some Aspects of the Theology of the Mystical Body of Christ in the Ecclesiology of Giovanni Perrone, Carlo Passaglia and Clemens Schrader*, met en lumière ces éléments théologiques. Un extrait de ce travail a paru à Rome — malheureusement criblé de fautes d'impression — en 1959.

3. C. G. Arévalo, *l. c.*, p. 32.

4. Cfr N. Afanassieff, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, dans *Istina* 4 (1957), p. 407 ssv.

et se manifeste en plénitude dans la célébration eucharistique de la communauté rassemblée autour de son évêque. Cette idée n'est pas étrangère à la théologie catholique. Elle se dégage tout naturellement de la mystique paulinienne remise en lumière par l'école romaine. M. J. Scheeben, disciple des théologiens romains, avait attiré l'attention sur l'aspect eucharistique de l'Église. « L'essence mystérieuse de l'Église, dit-il, communauté des hommes avec le Christ, apparaît surtout dans l'Eucharistie ; elle y reçoit son expression parfaite ; nous ne saurions mieux développer le mystère de l'Église qu'en partant du mystère de l'Eucharistie comme de son cœur... Ainsi se concentre autour du grand mystère du Christ eucharistique la communauté réelle et merveilleuse des fidèles du Christ que nous appelons l'Église » [1].

Dans son « Esquisse du mystère de l'Église », le P. Congar soulignait naguère ces liens entre Église et Eucharistie et il ajoutait : « C'est dans le sentiment très fort de ces réalités que des critiques modernes ont vu, dans l'institution de l'Eucharistie, le point de source de l'Église et, dans le corps eucharistique, la réalité qui avait donné son nom au corps mystique lui-même. C'est aussi dans le sentiment très juste de ces réalités que les théologiens, anciens et modernes, font unanimement du corps mystique l'effet propre du sacrement de l'Eucharistie [2] ». Depuis lors, l'idée avait reçu un appui exégétique par le travail de Mgr Cerfaux et une preuve historique par le P. de Lubac [3], lequel démontre que l'expression *Corpus mysticum* désigne d'abord le corps sacramentel, l'Eucharistie, avant d'être appliquée au corps ecclésial. Il n'y a aucun doute que cet aspect eucharistique de l'ecclésiologie aura encore son développement, surtout dans l'élaboration du thème ecclésiologique par excellence, celui de « communion » relevé par le P. Congar [4] et auquel le P. Le Guillou vient d'apporter une contribution de poids [5]. Si

1. *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*, trad. de D. A. Kerkvoorde, Coll. « Unam Sanctam », 15 ; Paris, 1956, p. 81 et 85.

2. Coll. « Unam Sanctam », 8, Paris, 1941, p. 32. Le P. Congar cite F. KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee*, dans *Festgabe für Ad. Harnack*, Tubingue, 1921, p. 143 sv., et E. J. RAWLINSON, *Corpus Christi*, dans *Mysterium Christi*, Londres, 1930.

3. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Coll. « Unam Sanctam », 10, Paris, 1942. — H. DE LUBAC, « *Corpus Mysticum* », *L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Paris, 1944.

4. En particulier, *Confession, Église et Communion*, dans *Irénikon*, 1950, p. 3-36.

5. *Mission et Unité*. Les exigences de la Communion, Coll. « Unam Sanctam », 33 et 34, Paris, 1960.

cette redécouverte de la base christologique de l'ecclésiologie s'est faite par un retour à l'Écriture et aux catégories propres de la Révélation, il faut toutefois noter qu'elle a été rendue possible par le renouveau patristique. En effet, les références aux Pères, surtout aux Pères grecs, à saint Irénée, saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Basile sont fréquentes chez Passaglia et Schrader. C'est chez eux que les théologiens romains ont trouvé leur inspiration.

Quelle est l'origine de cette influence des Pères ? Elle est double : Petau et Thomassin [1] d'une part, et de l'autre, J. A. Möhler [2]. Ce dernier est aujourd'hui mieux connu, grâce aux récentes éditions de ses œuvres, surtout de la *Symbolique* et aux travaux de J. R. Geiselmann. Pour Möhler, au terme de ses réflexions sur l'Église et s'appuyant sur la christologie de Chalcédoine, « c'est l'homme-Dieu Jésus-Christ, c'est-à-dire sa nature où le divin et l'humain s'unissent intimement sans se mêler, qui est en union hypostatique avec la personne du Logos, qui forme le principe constructif analogue à partir duquel se construit l'Église » [3]. « L'Église, écrit Möhler, est... sous forme d'image vivante, le Christ se manifestant et exerçant son action à travers tous les temps » [4].

L'ecclésiologie de Thomassin, le grand oratorien du XVIIe siècle, vient d'être l'objet d'une étude excellente due à un jeune théologien allemand, Paul Nordhues [5]. Dans la tradition augustinienne, disciple de Petau et de Bérulle, Thomassin voit dans le mystère de l'Incarnation la clé de celui de l'Église. Parce que le Christ est Dieu et homme, il est la tête du Corps mystique, et Thomassin de tracer le parallèle entre le Christ et l'Église, ointe de l'Esprit, comme Jésus en est conçu, unie au Christ par le baptême et l'Eucharistie. Les sacrements ont une valeur ecclésiologique. « Le sacrement de l'humanité du Christ a une fonction permanente pour toute l'humanité » [6]. Ainsi Thomassin a-t-il une ecclésiologie nettement sacramentelle. P. Nord-

1. ARÉVALO, *l. c.*, p. 30 et 33 décèle chez Passaglia une nette dépendance par rapport à Petau et Thomassin dans les citations patristiques.

2. Schrader cite à plusieurs reprises Möhler avec éloge. Son *De Corpore Christi mystico* commence par une référence à la *Symbolik* de Möhler. Cfr SCHAUF, *l. c.*, p. 47.

3. * J. R. GEISELMANN, *Les variations de la définition de l'Église chez J. A. Möhler*, dans *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, p. 162.

4. *Symbolik*, § 34, éd. Geiselmann (Cologne, 1958), p. 353.

5. * *Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmässigen Bedeutung* (Erfurter theol. Studien, n° 4), Leipzig, 1958, St-Benno-Verlag, XVIII-250 p.

6. P. NORDHUES, *l. c.*, p. 61.

hues analyse longuement la pensée de l'oratorien sur les fonctions vitales de l'Église : la tradition infaillible portée par les organes de l'Église (épiscopat, papauté et laïcs), la vie liturgique jaillissant de la conscience pascale, fondée et nourrie par les sacrements. Cette vision sacramentelle de l'Église a permis à Thomassin une présentation harmonieuse de l'Église visible, organisme vivant conduit par l'épiscopat dont le pape est la tête, et Thomassin souligne la fonction de père de l'évêque de Rome. Le but de l'Église-Corps du Christ est de donner accès auprès du Père ; l'ecclésiologie aboutit au dogme trinitaire, car l'Église a son principe dans la vie intratrinitaire.

Thomassin, s'il a influencé les théologiens du XIXe siècle, en particulier Scheeben, n'a pas encore le rôle qu'il mérite. Son ecclésiologie sacramentelle a quelques analogies avec celle de l'Orthodoxie, ce qui ne manque pas de surprendre, chez un auteur connu jusqu'ici comme « le père de l'histoire du droit canonique ».

II. — Église-Société et Église-Communauté

Cependant l'idée bellarminienne de l'Église-corps social domine encore l'ecclésiologie des docteurs romains. Schrader, s'il consacre 9 thèses au Corps mystique, se meut en 77 autres dans les catégories post-tridentines. Ce qui explique que le concile du Vatican n'a pas pu entrer dans l'optique nouvelle de l'Église-Corps mystique.

Möhler lui-même avait débuté dans le sillage traditionnel. Mais bien vite il opposera, « à la reconstruction de l'Église... à partir de l'homme, une reconstruction à partir de Dieu et plus précisément à partir du Saint Esprit » [1], thème fondamental de son *Unité dans l'Église* de 1825. L'Église est « vie totale et commune » ; la totalité des croyants est organe régénérateur de vie, organe du Saint-Esprit présent dans l'Église. Il s'agit alors de sauvegarder la visibilité de l'Église : l'Esprit se soumet à la loi qui régit le monde, pour exister et exercer une action dans le monde il doit se lier au corps.

Mais ici « Möhler se rapproche dangereusement d'un monophysisme ecclésiologique, d'une confusion du divin et de l'humain qui forment les deux aspects de l'Église, comme inversement... l'autonomie trop accentuée de l'homme avait menacé de le pousser vers un nestorianisme ecclésiologique, vers une séparation du divin et de l'humain » [2].

La synthèse de l'Église-société et de l'Église-communauté de

1. J. R. Geiselmann, *Les variations*, p. 145.
2. *Ibid.*, p. 159.

l'Esprit aboutira dans la *Symbolique* à son ecclésiologie christocentrique, chalcédonienne, dont il a été question plus haut. Le P. Congar, à la suite de N. von Arseniev et de N. Berdjaev, a jadis rapproché les notions d'Église chez Möhler et les slavophiles [1]. Chomjakov cite d'ailleurs l'« illustre Möhler ». Au colloque de Strasbourg, P. Evdokimov a souligné le rôle des slavophiles, comme aussi celui de Philarète de Moscou, dans le renouveau spirituel de la théologie orthodoxe [2]. L'Église, par sa nature collégiale *(Sobornost')* est un organisme de vérité et d'amour ; elle est le lieu du témoignage de l'Esprit Saint. L'héritage spirituel et monastique du XIX[e] siècle permet à l'Orthodoxie d'aujourd'hui une ecclésiologie plus christocentrique que celle des slavophiles et dans laquelle l'importance de la hiérarchie et de la visibilité de l'Église apparaît mieux, sans que le rôle de l'Esprit soit amoindri.

III. — Hiérarchie et laïcat

Par son ecclésiologie pneumatologique, Möhler a réussi à éliminer l'opposition entre l'Église et les fidèles. Le moyen âge et l'époque post-tridentine avaient fortement cloisonné les différents *status Ecclesiae*, clergé et laïcs. Depuis le XI[e] siècle l'Occident avait accentué le principe hiérarchique au détriment du communautaire [3]. La Réforme, en étouffant presque le principe hiérarchique dans l'Église, loin de redonner l'équilibre, avait mis en question le charisme d'autorité.

1. *La pensée de Möhler et l'Ecclésiologie orthodoxe*, dans *Irénikon* 12 (1935), p. 321-329.
2. * *L'Ecclésiologie orthodoxe au XIX[e] siècle*, p. 57-76. Signalons l'étude de * B. Plank, O. E. S. A., *Katholizität und Sobornost'*, (*Das östliche Christentum*, N. F. n° 14), Wurzbourg 1960, Augustinus-Verlag, 150 p. L'A. analyse le terme de « Église catholique » et sa traduction slave de « sobornaja cerkov' » ; *sobornaja*, malgré son imprécision, veut rendre le terme grec *καθολική*, universelle. Le terme exprime la mission d'universalité de l'Église en raison de la vérité de sa foi chez les théologiens du XIX[e] siècle (le métropolite Philarète, Macaire Bulgakov, Gumilevskij), quoique moins employé que *vselenskaja* et *kafoličeskaja*. C'est Chomjakov qui déplaça le sens de *sobornaja cerkov'* de sa valeur d'universalité à celle d'unité et d'intégrité, donnant ainsi à *sobornost'* le sens de « conciliaire » (« collégial » serait mieux) : « Ce mot, dit-il, contient toute une confession de foi ».
3. Cfr Y. M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* Coll. « Unam Sanctam », 23, Paris, 1953, p. 643 sv.

Le P. Congar a montré au colloque de Strasbourg comment l'ecclésiologie catholique du XIX[e] siècle s'est appliquée à restaurer l'autorité de l'Église [1], non seulement chez les ultramontains, mais aussi chez des hommes comme Newman : « La suprématie de la conscience, dit-il, est l'essence de la religion naturelle ; la suprématie d'un apôtre, d'un pape, d'une Église, d'un évêque est l'essence de la religion révélée... Si le christianisme est à la fois social et dogmatique et qu'il soit destiné à tous les siècles, il doit, humainement parlant, avoir un organe infaillible » [2].

Or ce même Newman avait travaillé de toutes ses forces à un rapprochement entre hiérarchie et laïcat. Il avait pu constater « qu'il y a dans toute l'Europe des ecclésiastiques dont la politique consiste à tenir le laïcat à distance, de sorte que le laïcat s'est dégoûté et est devenu infidèle et qu'il n'y a plus que deux partis, tous deux extrémistes dans des sens opposés » [3]. Ce qui a permis à Newman d'appuyer et la restauration de l'autorité hiérarchique et l'importance du laïcat, c'est précisément la redécouverte de la notion sacramentelle de l'Église, « son idée de notre union dynamique avec le Christ dans le corps mystique, grâce à la part que nous prenons aux trois offices du Christ, en tant que Prophète, Prêtre et Roi » [4].

Fort pertinemment le P. Congar a pu dire : « Non seulement, en effet, une notion sacramentelle de l'Église, dans la tradition des Pères, s'oppose directement et très efficacement à toute conception de confessants ou de pratiquants d'un culte, mais elle devait fournir le fondement et le cadre théologique les plus fermes aux affirmations du droit public concernant l'autorité ecclésiastique, singulièrement celle du pape » [5].

En retrouvant une notion d'Église-communion, on trouva aussi une base théologique solide au principe hiérarchique. Le Prof. W. Bartz [6] de Trêves nous a montré comment pour Scheeben il y a

1. * *L'Ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, dans *L'Ecclésiologie au XIX[e] siècle*, p. 77-114.

2. Dans l'*Essay* I, 2 ; cfr Y. M.-J. CONGAR, *l. c.*, p. 102.

3. Lettre de Newman à M. Fotrelle du 10 déc. 1873 dans W. WARD, *The Life of J. H. Card. Newman*, t. II, p. 397 sv. Cfr l'exposé de * H. F. DAVIS, *Le rôle de l'apostolat de la hiérarchie et du laïcat dans la théologie de l'Église chez Newman*, dans *L'Ecclésiologie au XIX[e] siècle*, p. 329-349.

4. H. F. DAVIS, *l. c.*, p. 331.

5. *L'Ecclésiologie de la Révolution...*, *ibid.*, p. 107.

6. Dans * *Die lehrende Kirche*. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens (Trierer theol. Studien, 9). Trèves, Paulinus Verlag, in-8, 1959,

une union vivante entre l'*Ecclesia docens* et l'*Ecclesia discens* parce que « l'Église est dans tous ses membres le Corps du Christ et l'Épouse du Christ », parce que le même Esprit Saint anime et dirige les deux. Le rôle propre de l'Église enseignante, Scheeben le voit dans la raison profonde du pouvoir d'ordre. A ce pouvoir se rattache le droit de proclamation officielle du message salvifique, car le pouvoir d'enseigner d'autorité et d'imposer d'autorité (pouvoir de juridiction) est un acte de juridiction surnaturelle qui doit être fécondé par le Christ et l'Esprit-Saint. Scheeben s'efforce ainsi de donner au pouvoir juridictionnel une assise surnaturelle. La relation intime de l'un et de l'autre est à chercher dans la relation entre l'Église du Christ, son chef et l'Esprit qui en est l'âme. Il y a chez Scheeben un essai de donner à l'Esprit-Saint sa vraie place dans le cadre d'une ecclésiologie christologique.

IV. — Épiscopat et Papauté [1]

Malgré toutes ces amorces d'une notion d'Église plus spirituelle, le concile du Vatican resta centré sur la notion plus juridique d'Église-société et se cristallisa autour de la question des prérogatives papales. Cependant la définition même de l'infaillibilité et de la primauté pontificale n'est pas sans avoir subi l'influence du renouveau ecclésiologique. Dans le schéma proposé par Schrader aux Pères du Concile, la primauté du Pontife romain est vue dans le cadre de l'unité de foi et de communion dont il a la sauvegarde. « Le Concile n'a pas déduit l'infaillibilité de l'Église de celle du pape, il a situé l'infaillibilité de celle du pape dans celle de l'Église, et la fonction du pape dans la communion du corps » [2]. Ainsi ce ne sont pas les catégories de pensée de Joseph de Maistre que le concile a retenues ; celui-ci avait considéré l'infaillibilité dans l'ordre spirituel et la souveraineté dans l'ordre temporel comme « deux mots parfaitement synonymes ».

Au contraire, le concile a définitivement libéré dans son principe

XVIII-188 p., ainsi que * *Le magistère de l'Église d'après Scheeben*, dans *L'Ecclésiologie au XIX*e *siècle*, p. 309-327.

1. Cette note était composée quand parut l'ouvrage du P. J.-P. Torrell, O. P., *La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican*, coll. *Unam Sanctam*, 37, Paris 1961, ainsi que celui du P. G. Dejaifve, *Papes et Évêques au premier Concile du Vatican*, coll. *Présence chrétienne*, Paris-Bruxelles, 1961. Nous reviendrons ultérieurement sur ces deux ouvrages.

2. Y.-M. J. Congar, *L'Ecclésiologie de la Révolution...*, p. 111.

la papauté de ses implications temporelles en plaçant délibérément l'infaillibilité et la primauté sur un plan entièrement spirituel [1]. Le concile a libéré le pape d'un esclavage séculaire et l'a redonné à l'Église. A près de cent ans de distance, on peut dire : c'est cela qu'il fallait faire avant tout pour redonner essor à l'Église d'Occident et nous voyons qu'à partir de ce moment, l'action de la papauté devient plus efficace : ouverture vers l'Orient et sur le problème social avec Léon XIII, ressourcement sacramentel avec Pie X etc.

En limitant l'infaillibilité au seul cas de définition *ex cathedra* et pour ce qui regarde la foi et les mœurs, le Concile a affirmé le caractère surnaturel de la fonction du successeur de Pierre. Le pouvoir du pape ne vient pas des hommes ; il est un don du Saint-Esprit et donc est dans l'ordre sacramentel. Aussi, loin de séparer le pape de l'Église, le Concile le déclare dans l'Église et par le fait même le rapproche des évêques. Comme ceux-ci, il est un organe du Saint Esprit.

Möhler, dans le *Symbolique*, voit « la relation entre la primauté et l'épiscopat... en ce sens que le pape est le centre de l'épiscopat et son chef avec des obligations et des droits reconnus, mais sans en être le souverain » [2]. Il est vraiment *primus inter pares*. Tout l'épiscopat est la continuation de l'apostolicité. La primauté est la continuation du *primus*. Les deux sont d'institution divine. Leur différence réside dans l'action qu'ils exercent. « Le système papal met en relief la vertu du centre, le système épiscopal transfère plutôt le pouvoir à la périphérie. Möhler cependant voudrait les voir conservés tous les deux, en tant que pôles opposés maintenant une certaine tension à l'intérieur de l'Église, parce que leur mouvement contraire et complémentaire garantit le libre épanouissement des parties chacune selon sa nature propre et maintient tout à la fois les liens qui les unissent en un tout indivisible et vivant ! » [3]

Le chanoine Thils vient de mettre en lumière la position du concile

1. On est loin du temps où un Sixte-Quint pouvait décréter contre Henri IV : « Dans la plénitude du pouvoir que le Roi des Rois et le Seigneur des Seigneurs nous a conférée, de par l'autorité du Dieu tout-puissant... nous prononcons et déclarons Henri, jadis roi, et Henri de Condé... de plein droit dépossédés et incapables de succéder (à une souveraineté quelconque) et spécialement au royaume de France ». Voir L. WILLAERT, *Après le concile de Trente. La Restauration catholique* (Histoire de l'Église de Fliche et Martin, 18), t. I, p. 381.

2. J. R. GEISELMANN, *La définition de l'Église...*, *l. c.*, p. 192.

3. *Ibid.*, p. 193, citant P. GAMS, *J. A. Möhler, ein Lebensbild*, 1866, p. 254 sv.

du Vatican sur la relation de la papauté avec l'épiscopat [1]. Quel est le sens de *postestas ordinaria ?* Le concile vise l'erreur soutenue par Febronius, Tamburini et Eybel qui veut limiter le droit d'intervention du pape dans un diocèse aux « cas extraordinaires ». Or, raisonne la Députation de la Foi, une telle intervention, si elle veut être légitime, suppose un pouvoir ordinaire lié à la fonction même du pape. Un certain nombre de Pères sont réticents pour l'admission de l'expression *potestas ordinaria et immediata.* Y aurait-il deux pouvoirs épiscopaux ordinaires dans un même diocèse ? Ou bien l'évêque devient-il le simple délégué du pape ? On craint les effets sur l'exercice d'un tel pouvoir. Il faudra préciser : c'est du pouvoir divin du pape non des privilèges ecclésiastiques que veut traiter le concile, donc d'un pouvoir épiscopal de ministère et de magistère ; ce pouvoir est ordinaire dans le sens de *adnexa officio* et donc pas délégué.

Ainsi la constitution *Pastor aeternus* se limite à définir la juridiction pontificale, sans se prononcer sur l'exercice de cette juridiction. Mais elle affirme aussi « que tout ce qui est dit de la juridiction universelle du Pontife romain ne fait pas et ne peut faire obstacle à l'exercice de la juridiction des évêques, dans le diocèse qu'ils gouvernent, *episcopalis, ordinaria et immediata* » [2]. Le Concile ne dit pas comment la juridiction pontificale et la juridiction épiscopale restent en union harmonieuse.

Irénikon a publié la Déclaration des évêques allemands de 1875 et la Lettre apostolique de Pie IX confirmant que le Dogme du Vatican ne supprime rien des prérogatives de l'épiscopat [3]. G. Thils donne ces deux textes dans la traduction du cardinal Dechamps.

Plusieurs Pères avaient espéré qu'infaillibilité et primauté papales trouveraient leur pleine résonnance dans le cadre du grand schéma *De Ecclesia.* Tel Mgr Hefele, évêque de Rottenburg, dans sa lettre bien connue du 10 avril 1871 par laquelle il communique les Constitutions dogmatiques à son clergé : En voici le texte :

« Si je communique au clergé le texte authentique des deux Constitutions dogmatiques du Concile du Vatican, ce n'est pas parce que le caractère obligatoire des décrets de l'Église serait toujours, dans mon opinion, suspendu à leur promulgation par les évêques.

1. * *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales* (Bibliotheca ephem. theol. Lovan., 17), Louvain, E. Warny, 1961, in-8, 104 p.
2. G. Thils, *l. c.*, p. 95.
3. D. O. Rousseau, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église,* d'après d'importants documents de 1875, dans *Irénikon* 29 (1956), p. 121-148.

» Mes frères dans le sacerdoce n'ignorent pas quelle position j'ai prise pendant les sessions du Concile du Vatican. Ma conscience ne m'a jamais fait à ce sujet le moindre reproche. Mais après le 18 juillet 1870, après la promulgation solennelle de la Constitution *Pastor Aeternus*, deux pensées ont inspiré principalement mon attitude en cette affaire. Tout d'abord j'ai pensé devoir éviter soigneusement de ma part et empêcher chez les autres tout ce qui pourrait nuire à la paix et à la concorde dans l'Église, ou du moins tout ce qui pourrait conduire à lui nuire. De fait, notre diocèse est resté préservé de discordes internes et de toutes manifestations. La paix et l'unité de l'Église sont un si grand bien que de grands et durs sacrifices personnels doivent être offerts pour elles.

» Mon second domaine de réflexion a été le suivant. La constitution *Pastor Aeternus* ne constitue, comme on le sait, qu'une partie de la doctrine que le concile du Vatican devait et voulait définir sur l'Église. Dans le grand schéma *De Ecclesia* offert aux participants du Concile, il n'y avait pas de section sur l'infaillibilité pontificale, mais un chapitre 9, *De Ecclesiae infallibilitate*. Dès le 6 mars 1870, sur la prière de nombreux évêques, fut fait, au 12e chapitre de ce schéma traitant de la primauté, une ajoute dont le contenu était : *Romanum Pontificem in rebus fidei et morum definiendis errare non posse*. Par la suite, cette ajoute, dans une forme retouchée — et augmentée d'autres éléments pris à ce même schéma sur la primauté — fut soumise à la discussion comme *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*, et, après quelques nouvelles rectifications lors de la 4e congrégation générale, soumise à la ratification, tandis que tous les autres morceaux du schéma sur l'Église se trouvaient rester en plan.

» Dans cette situation, j'ai gardé depuis le 18 juillet l'espérance que la discussion synodale des morceaux qui restaient encore à aborder dans la doctrine de l'Église, en particulier le chapitre IX *De Ecclesiae infallibilitate*, apporterait de solides bases pour une interprétation plus sûre de la *Constitutio prima*. J'espérais qu'ainsi se trouveraient levées les contestations qui m'ont amené à voter *Non placet* dans la congrégation générale du 13 juillet, et à répéter ce *Non Placet* dans une pétition collective écrite au pape le 17 juillet. Mais le Concile du Vatican n'a pas pu être poursuivi ; c'est une des tristes conséquences de l'occupation militaire des États de l'Église. Comme la réouverture du Concile est reportée *sine die*, il ne m'est pas possible, comme je le désirerais, de joindre au texte authentique son explication authentique. Il me faut donc me limiter à expliquer simplement, sans vouloir préjuger, quelques points de base :

1) A titre de commentaire du décret *De Romani Pontificis infallibili magisterio*, on doit surtout affirmer que la nouvelle constitution n'entend ni ne peut porter atteinte au dogme primitif de l'infaillibilité de l'Église (soit réunie en concile soit dispersée).

2) Les mots de notre Constitution : *Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibita auxilia*, etc., ne contiennent pas seulement une indication historique de la procédure antique ; ils formulent implicitement la règle selon laquelle il sera toujours procédé dans les décisions *ex cathedra* du pape (cfr Mgr Fessler, év. de St-Pölten, *La vraie et la fausse infaillibilité*, p. 21).

3) Comme l'infaillibilité de l'Église, celle du magistère papal s'étend uniquement et exclusivement à la doctrine révélée en matière de foi et de mœurs, et seules peuvent faire objet de l'infaillibilité dans un décret *ex cathedra*, les définitions proprement dites, non les introductions, l'exposé des motifs, etc. (cfr FESSLER, p. 24-25).

4) Le fondement sur lequel repose l'infaillibilité dans une définition papale *ex cathedra*, qui extrait une vérité révélée du dépôt de foi et la proclame comme règle de foi générale obligeant toute l'Église, n'est pas la personne du pape, mais l'assistance divine, grâce à laquelle l'Église est protégée d'une chute généralisée dans l'erreur.

5) Quand une telle définition a été faite *ex cathedra*, il ne saurait plus être question d'en appeler à un concile général à venir, c'est-à-dire d'en appeler au jugement de l'Église dispersée [1] ».

Il appartient à notre époque de présenter les Définitions du Vatican « dans les perspectives d'une théologie de l'épiscopat plutôt que dans celle d'une théologie de la papauté » [2].

V. — L'Unité de l'Église

D. O. Rousseau a esquissé « les attitudes de pensée concernant l'unité chrétienne au XIXe siècle » [3]. Le meilleur théologien de l'Unité a été J. A. Möhler. Son *Unité dans l'Église* est une œuvre d'une profondeur remarquable. Aux perspectives d'unions trop extérieures, il oppose cette affirmation : « L'unité de l'Église doit venir du dedans ; c'est l'unité d'un organisme vivant, une unité qui procède d'une nécessité intérieure, spirituelle » [4]. A propos des Églises d'Orient et d'Occident, il dit : « Les symboles des deux Églises sont les mêmes ; les confesseurs des deux Églises ont les mêmes paroles dans la bouche. Mais les cœurs ne sont pas captivés par la foi... Si la foi nous avait conquis les uns et les autres, le mur qui nous sépare ne serait-il pas depuis longtemps abattu et n'aurions nous pas déjà édifié l'unité vivante ?... Il est donc bien vain de nous démontrer... que Grecs et Latins ne se sont séparés que sur

1. Dans A. HAGEN, *Die Unterwerfung des Bischofs Hefele unter das Vatikanum*, dans *Theol. Quart.* 124 (1943), p. 38-40 ; traduction du R. P. Dupuy O. P.

2. G. THILS, *o. c.*, p. 99 sv.

3. * Au colloque de Strasbourg, *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, p. 351-373.

4. * B. D. DUPUY, *Schisme et primauté chez J. A. Möhler*, dans *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, p. 200.

des choses accessoires. Ce qu'il nous faut, c'est apprendre à sentir l'essentiel et à devenir intérieurs »[1].

Ce rapprochement par l'intérieur suppose une étude loyale des deux Églises séparées ; il faut chercher dans chacune le « principe » qui détermine les différentes positions, l'« esprit » des doctrines opposées. « Il faut se placer du point de vue des sujets tels qu'ils sont à un moment donné de la vie du christianisme, afin de considérer leur problématique propre, de les rencontrer pour ainsi dire dans leur façon de voir les choses »[2]. En allant ainsi aux sources des différentes traditions, Möhler a trouvé la véritable méthode « œcuménique ». Celle-ci lui permet non seulement de comprendre la position des autres confessions, mais aussi de présenter la doctrine catholique dans toute sa pureté. Il en a été ainsi de la doctrine de la primauté papale.

En remettant la doctrine de l'Église dans une perspective christologique et sacramentelle, l'ecclésiologie du XIXe siècle a posé les bases du rapprochement entre les chrétiens. Nous en voyons déjà les fruits. Il appartient à notre siècle d'approfondir l'ecclésiologie tout particulièrement dans deux directions. D'abord, à mesure que l'aspect spirituel de l'Église est mieux compris, sa vitalité se révélera dans sa pleine signification ; les différentes fonctions : papauté, épiscopat, laïcat apparaîtront dans leur sens propre, et leur rapprochement interne rendra l'exercice de ces fonctions plus efficace. Ensuite, il s'avère de plus en plus nécessaire de développer une pneumatologie en ecclésiologie, « une théologie de l'actualité du Saint-Esprit et une anthropologie », comme a dit le P. Congar, une théologie du Saint-Esprit, qui, selon le mot de P. Evdokimov, « appelle plus que jamais l'épiclèse œcuménique ».

D. N. EGENDER.

1. Réponse de Möhler à H. J. Schmith, dans *Theol. Quart.* 6 (1824), p. 642-656.
2. B. D. DUPUY, *l. c.*, p. 207.

II. Le nouvel office de Taizé.

En 1949, paraissait, en 2e édition, un « Office divin » édité par le groupe liturgique du Canton de Vaud (Suisse) « Église et liturgie », animé par le Pasteur R. Paquier. Cet office allait servir aussi pendant plusieurs années aux communautés de Taizé et de Grandchamp.

Or, tout récemment, vient de paraître un « Office de Taizé » qui, tout en maintenant les attaches avec l'office précédent, en constitue un renouvellement dans la ligne propre à cette communauté [1].

Dans une chronique consacrée aux bréviaires des laïcs, le P. Gélineau regrettait, non sans une pointe d'exagération, qu'il n'existât rien de vraiment adapté à des laïcs. Et il signalait que l'office alors à paraître à Taizé, comblerait en quelque sorte un demi-vide en cette matière [2]. On nous saura ainsi gré de donner dans *Irénikon* quelques précisions sur le nouvel office, puisé aux sources traditionnelles, quoique comportant aussi quelques textes d'origine réformée, office d'autant plus digne d'intérêt qu'il est, comme on le sait, le fruit de l'expérience liturgique vivante d'une communauté centrée sur l'œcuménisme. Disons tout de suite que cet office pourrait sans doute « être utilisé par tout chrétien moyennant certaines adaptations ou simplifications » (Introduction). Comme il « reste une étape dans la recherche liturgique » (ib.), nous nous permettrons des critiques mineures.

Une chose frappe tout d'abord : On a rompu — et à très juste titre — avec ces schémas d'office cherchant à calquer, pour des offices du matin ou du soir, divers types d'heures latines, voire byzantines. La présentation concrète du livret de 1949 ajoutait encore à l'impression de kaléïdoscope. On est aujourd'hui en présence d'un plan unique, simple et fortement traditionnel : structure quadripartite essentielle — psalmodie, lectures, chants, prière — au sein de laquelle n'intervient qu'un jeu très limité : première leçon intéressante de cette recherche. Nous donnons en note le plan détaillé de ces offices du matin et du soir, comme aussi du petit office de midi [3]. Un lucernaire (hymne *Phôs hilaron*, « joyeuse lumière » et

1. *Office de Taizé*, Les Presses de Taizé, 1961. — L'office d'*Église et Liturgie* vient de paraître en 3e édition sous une forme remaniée. Nous en dirons quelques mots à la fin de ces lignes.

2. J. Gélineau, *La Prière des Laïcs et le Bréviaire*, dans *Christus*, n° 32, oct. 1961, p. 545, note 21, et tout le contexte.

3. *Matin :* Introduction, psalmodie (cantique de l'A. T.), lecture de

oraison adaptée), forme une introduction éventuelle très heureuse aux offices du samedi et du dimanche soir et qui, d'apport byzantin, rappelle discrètement une belle tradition ambrosienne. Le samedi, cet office du soir prend figure de vigile par la lecture solennelle de l'évangile du lendemain, précédée d'une antienne et suivie d'un cantique, emprunté à ce que l'on estime être des hymnes liturgiques du Nouveau Testament.

Aux offices du matin et du soir, la psalmodie, conformément à la vieille tradition monastique, est triple. En effet, en plus de la psalmodie régulière avec antienne, intervient en introduction une psalmodie *in directum* (alternée ici entre soliste et chœur), et, après la première lecture (matin) ou l'unique lecture (soir), un élément entièrement nouveau dans la tradition écrite de Taizé : une psalmodie responsoriale remarquable : répons long le matin (cinq versets au moins) et bref le soir [1]. Ce répons prend en quelque sorte la place de l'ancien hymne rejeté nous semble-t-il à un rang secondaire [2].

L'office se conclut par la prière d'intercession (tournant à la louange au temps pascal). Empruntée comme par le passé aux liturgies traditionnelles d'Orient et d'Occident, ainsi qu'à des sources protestantes anciennes et modernes, cette grande prière a continué de s'enrichir mais la structure litanique prévaut presque exclusivement. La prière est suivie des oraisons « commune » (selon l'heure du jour), « libre » et « propre » [3]. L'introduction, le répons et la prière constituent ainsi les trois éléments qui varient matin et soir selon chacun des jours de la semaine et selon les temps liturgiques. A savoir : les féries dans l'année (les variations se font ici dans un

l'A. T., répons long, Évangile (méditation), verset, prière litanique, oraisons, bénédiction. — *Soir :* Introduction, psalmodie, épitre, répons bref (méditation), cantique, verset, prière litanique, oraisons. — *Midi :* psaume, capitule, oraison (commune ou propre), (Béatitudes).

1. Les textes psalmiques sont tous empruntés à la traduction du psautier de la Bible de Jérusalem (Éd. du Cerf, 1961). Pour les antiennes et la psalmodie, on renvoie aussi à ce volume. Il existe d'ailleurs une édition de l'Office de Taizé reliée avec le psautier de Jérusalem. La psalmodie *in directum* est, en dehors des féries ordinaires, accompagnée de versets d'autres livres de la Bible. Le soir, le répons est souvent celui de l'office latin.

2. Les cantiques du *Benedictus* et du *Magnificat* ne sont prescrits que le dimanche (avec antiennes). Aux autres jours, le soir, le « cantique » est prévu comme hymne. A l'office du matin on suggère, après la psalmodie, un cantique vétéro-testamentaire traditionnel de l'office latin (cycle de trois semaines, avec renvoi au psautier de Jérusalem).

3. L'oraison propre est souvent celle de l'office latin. La traduction moderne comporte quelques adaptations.

cadre de deux semaines) [1], l'Avent, le Carême, le Temps Pascal. La période Noël-Épiphanie a son régime propre de variations. Le temps de la Passion, l'octave de l'Épiphanie, de Pâques et de la Pentecôte gardent le même formulaire pour tous les jours. Il faut mentionner aussi sous ce rapport l'unique Commun des saints.

La mutabilité constante de l'introduction, du répons, de la prière constitue la clef de voûte du système et introduit dans les offices un agréable et perspicace élément de diversité, fondé sur un choix généralement judicieux. Néanmoins il se fait par là — et c'est une petite réserve que nous ferions — qu'en Carême l'aspect pénitentiel et secondairement l'aspect de la passion approchante, sinon anticipée, laisse dans l'ombre la catéchèse pascale, impression confirmée par les lectures de semaine [2]. Peut-être y aurait-il là un reste de la période Carême-Passion de l'ancien office.

La psalmodie proprement dite est antiphonée (selon le psautier de Jérusalem). Cette psalmodie, qui était dans l'ancien office propre à chacun des jours de l'année, selon une distribution hachée et assez ésotérique, suit désormais — leçon également à retenir — un *cursus* qui progresse régulièrement, matin, midi et soir. Ce *cursus* est de six semaines : quantité très modérée et bien propre à la récitation laïque [3].

En ce qui concerne la lecture de l'Écriture, le Nouveau Testament (évangile le matin et épître le soir) est lu en un an (saint Jean et saint Luc presque deux fois). L'Ancien Testament, sans les deutérocanoniques (une unique lecture : la première du matin), suit un cycle liturgique de trois ans, ce qui permet un choix abondant, mais donne l'histoire du salut parfois un peu par morceaux [4]. C'est d'ail-

1. En dehors des féries ordinaires, à certaines périodes liturgiques, on reprend chaque jour dans la seconde partie de la semaine, certains éléments de la première partie.

2. On lit toutefois aux dimanches de carême (mais à l'Eucharistie) une péricope de la Genèse ou de l'Exode, analogue à celle de l'office latin.

3. Le *Prayer Book* anglican et le *Bréviaire des Fidèles* ont une répartition sur un mois, le *Livre d'Heures* d'En-Calcat sur quatre semaines. On propose aussi pour la « prière personnelle du psautier » une répartition sur deux semaines divisée entre les trois offices.

4. L'ordre des lectures est le suivant : semaines après la Pentecôte : *Genèse-Néhémie* (1re année : *Genèse-Nombres* ; 2e année : *Deutér.- 1 Sam.* ; 3e année : *2 Sam.-Néhémie*). De l'Avent à l'Épiphanie : *Isaïe* ; Temps après l'Épiphanie : *Prov. Eccls. petits prophètes* ; Carême : *Jérémie, Job* ; Temps pascal : *Ezéchiel, Daniel et compléments*. Chacun des livres prophétiques et sapientiaux est en partie sur trois ans. Aux dimanches (eucharistie) : péricopes adaptées.

leurs un développement du lectionnaire antérieur. On pourra regretter, tout en comprenant les raisons, apparemment d'ordre pratique, qui ont fait adopter cette solution, que l'Heptateuque ne se lise pas, selon une tradition fortement attestée, à partir de la Septuagésime (on le lit en effet après la Pentecôte) et que durant le carême on lise exclusivement Jérémie et Job. Il y a là néanmoins un effort captivant.

Le Sanctoral comporte un office du soir, la veille (vigile) et un office du matin. Ce sont uniquement des fêtes néotestamentaires, pratiquement les mêmes que dans le *Prayer Book* anglican [1]. Aux leçons et à la psalmodie propres de l'ancien Office est venu s'ajouter un commun unique, avec le psaume d'introduction, le répons (variant le soir selon les catégories de saints : apôtres et témoins, apôtres et évangélistes, martyrs, Marie, Anges) et la prière. Les oraisons propres ne comportent pas d'intercession.

Des Offices de tierce, sexte, none ainsi que des complies (« grandes » et « petites ») sont également proposées, avec les textes traditionnels latins.

On a ainsi finalement des offices proches de la tradition latine et sobrement enrichis, en certains cas (féries par exemple), d'éléments démultipliés ou pris ailleurs. On retrouve aussi par là-même une manière d'offices du *Prayer Book* en plus varié et modernisé. La touche réformée, perceptible par endroits, reste très discrète. Dans l'ensemble c'est, à bien des points de vue, une réussite.

* * *

L'*Office Divin* du groupe « Église et Liturgie » (la 3e édition) a été publié au même moment. Il comporte certaines modifications [2]. La présentation est plus agréable et surtout beaucoup plus claire que

1. Ce sont, en gros, nos anciennes fêtes traditionnelles de 1re et de 2e classe. — On a ajouté comme dans le *Prayer Book* récent les titres de Marie-Madeleine et la Transfiguration, et en plus la mort de saint Jean-Baptiste. Il y avait déjà la fête du 15 août « Mémoire de la Vierge Marie Mère du Seigneur ». L'Annonciation et la Visitation sont reportées au 3e mercredi et vendredi de l'Avent, selon la vieille tradition romaine. Nous, nous demandons pourquoi la fête du 2 février (célébrée dans l'ancien office et sa réédition) est ici absente : il doit s'agir d'un oubli.

2. *Église et Liturgie. L'Office divin de chaque jour.* 3e édition, Neuchâtel-Delachaux et Niestlé, 1961. — Il existe un supplément musical, *Chants de l'Office divin* (broché) et *L'Office divin et les Chants* (reliés) mais que nous n'avons pas eu sous les yeux.

dans la seconde édition. Là aussi, on a renoncé, fait significatif, à répartir sur la semaine les divers schémas des heures canoniales et on a intégré les offices dans un cadre uniforme qui offre cependant quelques légères variantes dont on ne saisit pas toujours l'intérêt (place de l'hymne par exemple). Les principes demeurent voisins de ceux de Taizé, mais l'effort de renouvellement est moins poussé. Le répons n'a pas été adopté, l'hymne (dont le texte n'est d'ailleurs pas plus donné dans le fascicule) continuant à jouer le même rôle qu'autrefois. Les introductions sont plus brèves qu'à Taizé [1]. Les saisons liturgiques sont un peu moins développées. Les fêtes du sanctoral « anniversaires » sont les mêmes qu'à Taizé, mais leurs éléments propres ne sont pas toujours identiques (psaumes). Il y a aussi un unique commun, mais plus fixe. Le lectionnaire est, à de tout petits détails près, le même, ce qui est intéressant à souligner [2]. Enfin la psalmodie un peu plus courte reste propre à chaque jour de l'année sans plan précis. Aucune référence n'est faite ici au nouveau psautier de la Bible de Jérusalem, les textes eux-mêmes étant pris dans la version traditionnelle de Segond, ce qui situe un peu les deux offices l'un par rapport à l'autre. Bien que le ressourcement soit moins poussé que dans l'autre office, et qu'il soit moins actuel, cet office reste, sous sa nouvelle forme, un témoin très éloquent du renouveau liturgique réformé et rendra possible, dans une direction un peu différente, l'extension de la prière liturgique quotidienne, ce dont il y a tout lieu de se réjouir.

D. H. M.

1. Les prières d'intercession sont parfois sous forme de versets alternés.
2. La première année est prévue à Taizé pour l'Avent 1961 et ici pour l'Avent 1962 et ainsi de suite. Il est à souhaiter qu'il n'y ait pas un décalage d'un an entre les usagers du lectionnaire des deux offices, comme il résulte des tables actuelles.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Pierre Benoit, O. P. — Exégèse et théologie. Paris, Éditions du Cerf, 1961 ; 2 vol. in-12, XI-416 + 447 p.

C'est une heureuse initiative que d'avoir rassemblé en ces deux volumes une bonne part des publications du R. P. Benoit, dispersées dans des revues ou dans des volumes de Mélanges. Il n'est pas possible de faire un inventaire détaillé de tous ces travaux, qui s'étagent de 1937 à 1958. Ils ont été groupés suivant un ordre systématique, dont voici les divisions : Tome I : Inspiration scripturaire ; Herméneutique ; Histoire des formes et démythisation ; Le problème de Jésus ; La théologie des Évangiles synoptiques ; La dernière Cène ; La Passion du Christ ; le Christ glorifié ; Tome II : La théologie de saint Paul ; Le christianisme primitif ; Judaïsme et Christianisme ; Le Christianisme et le monde païen. — Les articles célèbres sur l'Ascension, les récits de l'Institution, la Primauté de Pierre, la *Formgeschichte*, le Prétoire, les Sommaires des Actes figureut bien sûr dans ce recueil. Leur notoriété nous dispense d'y insister. Signalons quelques autres contributions dont l'intérêt est très actuel. Ainsi, un article paru en 1945 dans « Le Moniteur diocésain » de Jérusalem sur « Les origines de l'épiscopat dans le Nouveau Testament », où l'A. développe une thèse sur le double courant dont est issu l'épiscopat : l'un provient des successeurs d'Apôtres, dont l'autorité s'est restreinte peu à peu dans l'espace jusqu'à coïncider avec celle du président du collège presbytéral local, ce dernier prenant une importance plus grande. Dans la même ligne théologique, les articles sur la primauté de Pierre écrits à l'occasion des dialogues avec Mgr Cassien de Saint-Serge à Paris, et avec le Prof. O. Cullmann, présentent un très grand intérêt. Dans la partie consacrée à la théologie de saint Paul, notons au passage que la position de l'A. sur l'authenticité de l'épître aux Éphésiens a varié quelque peu : en 1937, le P. Benoit pense qu'elle est de saint Paul ; en 1956, il admet, pour des raisons littéraires, qu'elle est peut-être de la main d'un disciple travaillant sous la direction de l'Apôtre. Étant donnée l'importance de ces deux volumes, nous ferons quelques remarques. On regrette que, dans la partie intitulée « Inspiration scripturaire, Herméneutique », plusieurs contributions importantes de l'A. ne soient pas reprises : celle parue dans *Sacra Pagina* (Congrès biblique de Bruxelles-Louvain, 1958), et celle de la Revue Biblique 1960. De même, dans la section « Christologie du Nouveau Testament », on eût aimé voir figurer le long compte-rendu que l'A. a

consacré au livre de Cullmann. Enfin, détail moins important, un index complet des auteurs cités aurait été le bienvenu, étant donné que souvent, comme le souligne d'ailleurs l'introduction, la pensée du P. Benoit s'exprime en dialoguant avec d'autres auteurs. L'indication de la date de chaque article aurait eu avantage à figurer après leurs titres dans la table des matières. Peut-être une édition ultérieure apportera-t-elle ces compléments. Il faut remercier les éditeurs de mettre à notre disposition cette somme dont aucun exégète ou théologien ne pourra se passer. Le titre du volume en effet indique fort bien que, si les considérations de critique textuelle et littéraire tiennent une place importante dans cette œuvre, elles introduisent toujours au noyau théologique des Livres Saints. Peut-on espérer qu'un jour, l'A. nous donnera une « Théologie du Nouveau Testament » ? D. Pl. B.

C. Cecchelli, J. Furlani, M. Salmi. — The Rabbula Gospels. Evangelii Syriaci, vulgo Rabbulae, in bibliotheca Mediceae-Laurentiana (Plut. I, 56) adservati ornamenta edenda notisque instruenda. Olten et Lausanne, Urs Graf, 1959 ; in-folio, 96 p., 20 pl. en noir, 29 pl. en couleur.

Si peu initié que l'on soit à l'art de l'iconographie chrétienne (miniatures, mosaïques ou fresques), l'étude de l'évangéliaire du moine Rabbula est semblable à une visite détaillée de quelque monument capital pour l'histoire de l'art. Aussi, n'est-il pas un auteur qui ait jamais parlé d'iconographie chrétienne primitive sans citer ce manuscrit, fameux entre tous. L'ouvrage que nous présentons ici offre, pour la première fois dans l'histoire, une reproduction intégrale, en couleur, selon les dimensions de l'original (25 × 33), les vingt-huit pages enluminées. Les auteurs-éditeurs de ce monument — véritable œuvre d'art par sa présentation, sa typographie, ses illustrations tant en couleur qu'en noir — ont cerné le sujet par approches successives, en décomposant les aspects de l'œuvre pour que la compétence de chacun put s'exercer au mieux. L'édition de ce monument a obtenu les concours scientifiques officiels et techniques les meilleurs ; le résultat de l'entreprise fait honneur à tous ceux qui y ont contribué. On peut dire, sans exagération que la publication de cet ouvrage fera date dans l'histoire de l'iconographie chrétienne. — Il est, en effet, quasi inexplicable qu'une œuvre de cette importance n'ait jamais tenté quelque éditeur puissant. Elle était entrée dans la bibliothèque des Médicis en 1497. Le manuscrit était connu du fameux orientaliste Assemani, qui en donna, en 1642, une description : d'autres encore comme Garrucci, et plus récemment Macler l'étudièrent ; Montfaucon l'a vu, comme ont dû le remarquer bien des savants qui visitaient la bibliothèque des Médicis à Florence. Nous l'avons dit : il n'est pas d'étude d'iconographie chrétienne qui ne soit obligée d'en parler. Ce volume est daté de l'an 586 ; le calligraphe s'est nommé : Rabbula ; le lieu où il fut écrit et enluminé est cité : le monastère de Saint-Jean de Zagba (Mésopotamie) ; ce sont là des éléments fort importants pour l'étude des origines de l'iconographie. Et puis, il saute aux yeux, rien qu'à examiner les miniatures, que l'iconographie orientale chrétienne que nous voyons se développer, grandir, dans les miniatures, les mosaïques et les fresques, est là, quasi fixée, au VIe siècle, et je dirais : jusque dans le détail. Il y a là des types,

des symboles, des procédés qui se perpétueront. Si le texte scripturaire des Évangiles n'a pas de valeur prééminente maintenant que l'on a découvert tant de versions syriaques, l'ensemble figuratif retenu dans ces vingt-huit pages est unique, sans pour cela donner un cycle complet de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Les auteurs-éditeurs, en bons archéologues, ont apporté tout le dossier des œuvres similaires, des dernières conclusions de la science ; l'éditeur a ajouté des reproductions en noir. S'il n'y a pas de bibliographie proprement dite, il y a une abondance de notes avec toutes les indications utiles. L'œuvre a été comme tournée et retournée en tous sens, afin que rien n'échappe. Nous ne pouvons résumer ici une telle abondance d'enseignements. — Ils sont contenus dans les parties que voici : la description du manuscrit, avec le relevé des textes qui accompagnent les miniatures et les textes d'introduction qui servent à éclairer l'histoire du volume ; c'est la part de G. Furlani de l'Université de Rome : l'Iconographie est étudiée par C. Cecchelli, de la même Université, qui fait, entr'autres, un relevé des autres manuscrits à miniatures syriaques ou syro-palestiniens connus dans le monde ; l'analyse détaillée de chaque page de notre œuvre forme la partie centrale de cet ouvrage. Dans les « Addenda and corrigenda » (p. 75), C. Cecchelli discute les opinions de J. Leroy et de Dussaud qui cherchent à expliquer l'absence d'indications concernant le ou les auteurs des peintures de ce manuscrit. On peut également avancer d'autres explications ; par exemple, une sorte de discrétion imposée puisque, à l'époque, la légitimité de la peinture figurative était discutée ; mais il y a une autre explication dont l'expression apparaît encore dans les diverses manières de nommer les peintres de miniatures et d'icones : on ne voulait pas créer d'opposition entre le verbe (les mots) de Vie écrit et le Verbe de vie représenté dans les peintures. Le professeur M. Salmi étudie les problèmes de style, parmi lesquels demeure la question d'une ou de plusieurs mains dans la confection de ces miniatures, et même de différentes époques. Il caractérise l'art de ces miniatures comme « provincial » bien plus qu'académique, officiel. Avec raison, les auteurs ne veulent pas fixer un genre, un courant même ; trop peu de témoins subsistent pour nous éclairer. — Une leçon se dégage déjà de ces études : c'est qu'il y avait, en ces premiers siècles d'art chrétien « une large circulation de la *pictorial culture* à partir des principaux centres du christianisme primitif autour de la Méditerranée » (p. 88). Tout ce que les auteurs ont accumulé de faits, de témoignages, de preuves dans cet extraordinaire volume proclame cette vérité d'histoire de l'art chrétien. La fidélité à cette constatation, si bien établie ici, peut donner un tout autre sens aux études d'archéologie et d'art chrétien primitif.

D. Th. Bt.

Berthold Altaner. — Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 5e éd. revue et corrigée, Fribourg en Br., Herder, 1958 ; in-8, XXVIII-508 p.

— **Précis de Patrologie.** Adapté par H. Chirat. Mulhouse, Salvator, 1961 ; in-8, 88 p.

Johannes Quasten. — Patrology. Vol. III, The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht-Anvers, Spectrum, 1960 ; in-8, XXVI-606 p.

Des manuels de patrologie se font, se refont, se traduisent... La 5e édition allemande d'Altaner a paru en 1958, considérablement augmentée de notices nouvelles et surtout de compléments bibliographiques au niveau de la littérature toujours croissante. Une traduction française, qui est en même temps une mise à jour de cette cinquième édition, vient de paraître, due aux soins de M. H. Chirat, professeur à l'Université de Strasbourg. Elle remplacera avantageusement celle de Grandclaudon — *opus imperfectum !* — parue en 1941, qui fourmillait de fautes et de mauvaises traductions dues à l'incompétence. Insérée dans les « Précis Salvator » la nouvelle traduction bénéficie de tous les perfectionnements désirables. L'Avant-Propos retrace brièvement l'histoire des travaux de M. Altaner. Outre la nouvelle présentation et la mise à jour, le traducteur a ajouté 26 pages de notes additionnelles, où l'on présume que bien peu de chose aura échappé à son immense et diligente érudition.

En plus, voici le IIIe tome de l'édition originale de la Patrologie de Quasten, qui comprend pour le IVe siècle (de Nicée à Chalcédoine) les Alexandrins d'Arius à Cyrille d'Alexandrie (à ajouter, p. 78, que l'authenticité du *De Trinitate* de Didyme reconnue jadis, a de nouveau été contestée par le P. Doutreleau, cfr RSR, 1957, p. 515-557), la littérature concernant le monachisme égyptien, les écrivains d'Asie mineure d'Eusèbe à Amphiloque, les Antiochiens et les Syriens d'Eustathe à Théodoret. Les citations d'auteurs sont moins nombreuses que dans les volumes précédents, ce qui permet d'embrasser en une seule fois cette période si riche. On se demandait en effet quel serait le nombre des volumes de cette patrologie si l'on en était resté à la mesure des extraits des premiers Pères, extraits pourtant bien utiles pour l'exposé des doctrines. On comprend qu'il ait fallu se limiter ; c'est néanmoins l'avantage de cet ouvrage que d'être, en même temps qu'un répertoire très complet, un florilège. A ce rythme l'œuvre sera achevée avec le volume suivant. La traduction française de ce troisième tome est promise pour bientôt.

D. O. R.

André Benoit. — Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie (Ét. d'Hist. et de Philos. relig.). Paris, PUF, 1960 ; in-8, 276 p.

M. B. amorce, avec cette Introduction, un travail d'envergure qu'on n'attend pas sans le plus vif intérêt. Car il ne se tiendra pas à ces préliminaires, laissant à d'autres le soin d'exposer une pensée dont il se serait contenté de faciliter les abords. « Le but que nous nous proposons, dit-il, est une étude de la théologie irénéenne (p. 6) ». Or, les études contemporaines se sont un peu empêtrées et immobilisées dans le problème des sources. M. B. ne méconnaît ni l'intérêt ni la valeur des travaux de Loofs et Houssiau, mais il estime, à très juste titre, que le problème des sources doit être dépassé. Après tout, qu'Irénée ait des sources, nul n'en doute et il a soin, le plus souvent, de l'indiquer lui-même. Mais son rôle n'est pas d'un simple collationneur. D'abord, Irénée n'est pas tout entier dans ses sources et, ensuite, il les a quand même assimilées. Ses idées personnelles et les sources de certaines d'entre elles (mais s'agit-il toujours de *sources* et jamais de simples *appuis* cherchés dans la tradition ?) sont suffisam-

ment, sinon parfaitement amalgamées pour qu'on puisse voir en lui un théologien de premier rang et, sans doute, le premier théologien parmi les Pères. Qu'il en soit de plus géniaux, d'accord. Que d'autres (mais qui ?) eussent pu, avec plus de finesse, subodorer dans l'hérésie ce qu'elle pouvait avoir de noble, y déceler certaines affinités avec les aspirations chrétiennes les plus profondes, c'est clair. Mais Irénée est, lui, en pleine bagarre et pasteur d'un troupeau de simples qu'il doit défendre et guider. Et cela explique bien des choses. — Voici les titres de cette excellente Introduction : Historique et principes méthodologiques ; « Contexte » irénéen : culture générale, connaissance de la Bible ; Œuvre irénéenne : But, plan, thèmes de l'*Adversus Haereses*; La Démonstration ; Bibliographie. Nous espérons pouvoir saluer bientôt le ou les volumes de synthèse que l'A. nous promet. D. B. R.

Ernst Hammerschmidt. — Aethiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 38). Berlin, Akademie-Verlag, 1960 ; in-4, 72 p. ; DM 38.

Dans les textes liturgiques dont l'A. donne l'édition et la traduction avec des annotations, il s'agit d'abord de trois litanies d'un genre assez original, ensuite de la *Doctrine des mystères*, qui n'est autre que la mystagogie du chap. 28 du *Testamentum Domini*. Les litanies dont il est question ne sont pas comparables à celles que nous trouvons dans les liturgies orientales. Ce sont des invocations qui s'inspirent des mystères de la vie du Christ et qu'on peut présenter par un exemple-type : « Par ton incarnation, Seigneur, aie pitié de nous ». Les deux premières sont adressées au Christ, la troisième à la Mère de Dieu. A celles-ci il faut ajouter comme appartenant au même type, ou même en partie comme variante, celles contenues dans *Bibl. Nat. Ms. Eth. 66*, éditée par Grébaut (*Aethiopica* 3 [1935], 145-153) et deux autres contenues dans le *Br. Mus. Or. 80 et 538*. L'A. souligne qu'il s'agit ici probablement d'un phénomène unique dans le domaine de la liturgie orientale. Il vaut cependant la peine de remarquer que nous avons, dans la liturgie romaine, notamment dans la litanie de tous les saints un groupe assez comparable, qui commence par l'invocation : *Per mysterium sanctae incarnationis tuae, libera nos, Domine* et s'étend jusqu'au *In die judicii, libera nos, Domine,* en tout 10 invocations. A comparer ces 10 invocations de la litanie de tous les saints avec la première litanie éthiopienne, on découvre que les 10 invocations romaines, centrées sur les mystères de la vie du Christ, se retrouvent essentiellement dans la litanie éthiopienne, mais augmentées d'un développement le plus souvent mariologique. A comparer les 10 invocations avec la deuxième litanie éthiopienne, on les y retrouve également, mais développées jusqu'à 43 invocations inspirées de tous les détails de la passion du Christ. Mais outre la litanie de tous les saints du rite romain, d'autres litanies d'origine celtique se prêtent à une comparaison. Je pense à la « litanie de confession » et à la « litanie au Sauveur » qui forment les n°s 1 et 2 dans les *Irish Litanies* publiées par Ch. Plummer (Henry Bradshaw Society LXII, Londres, 1925). Un passage de la première de ces litanies rappelle singulièrement les invocations 6, 8, 10, 11, 12 (?) de la première litanie éthiopienne :

(PLUMMER, *o. c.*, p. 11) : « By the womb in which Thou wert ; By the paps which Thou didst suck ; By the breast which nurtered Thee ; By every lip which kissed Thee ; By every hand which touched Thee ; By every foot which carried Thee... Forgive ». On voit que ces nouvelles litanies éthiopiennes, bien plus que par « leur inspiration biblique » et par « leur christocentrisme », comme pense l'A., ont quelque intérêt du point de vue de la liturgie comparée. — La *doctrine des mystères*, soit le chap. 28 du *Testamentum Domini*, reçoit dans la deuxième partie de cet ouvrage une nouvelle édition avec traduction annotée. Deux éditions l'avaient précédée. Celle de D. Lifchitz (*Textes éthiopiens magico-religieux*, Paris, 1940), basée sur un texte imprimé à Addis Abeba (1917 et 1918) collationné avec 9 Mss., et celle de F. H. Hallock (*The ethiopic version of the mystagogia*, dans *Le Muséon* 53 [1940], p. 67-76) d'après le *Br. Mus. Or. 795* avec les variantes de *Br. Mus. Or. 793*. De son côté, Euringer avait projeté une édition, dont l'A. a pu utiliser le texte et les notes, mais dont la traduction s'est perdue. Profitant des travaux de ses prédécesseurs, l'A. a pu ajouter 10 Mss., 3 du *British* et 7 de la Bodléienue. Son édition est basée sur le *Oxf. Bodl. Libr. Ms. Aeth. f. 1.* L'A. suppose que le texte éthiopien dépend directement ou indirectement du texte syriaque, et non d'un modèle grec, comme le pensait D. Lifchitz. L'édition est illustrée par 4 spécimens de Mss. utilisés, tous de la Bodléienne.

D.A.T.

Lampe, G. W. H. — A Patristic Greek Lexicon (fascicule 1, α-βαραθρόω). Oxford, Clarendon Press, 1961 ; XLIX-288 p.

Le premier fascicule du PGL était attendu depuis 1957. Le voici enfin. Dans son aspect extérieur, il est en tout semblable au *Greek-English Lexicon* de Liddell et Scott : format, division, impression. La section publiée dans ce premier fascicule sur 288 pages correspond à 275 pages de LS ; on peut donc s'attendre à ce que le nouveau lexique, complet en 5 fascicules, ait la même épaisseur que LS ou un peu plus. Outre cet aspect extérieur, on peut aussi comparer les deux lexiques quant à leur contenu. LS, basé essentiellement sur les auteurs classiques, a recueilli, jusqu'en sa huitième édition (1901) des mots bibliques, patristiques et byzantins, en se contentant toutefois généralement de l'indication « eccl. » ou « Byz. » sans référence plus précise. Mais Jones, l'éditeur de la neuvième édition (1925) en exclut les « eccl. » et les « Byz. », laissant le soin de les signaler au lexique patristique en formation. Or, le PGL se base essentiellement sur les auteurs chrétiens depuis Clément de Rome jusqu'à Théodore Studite. Remarquons toutefois que les mots qui se trouvent chez ces auteurs ne sont pas tous notés et que, pour ceux qui le sont, toutes les significations ne sont pas données, mais seules celles qui ne figurent pas dans LS et celles qui présentent un intérêt théologique ou ecclésiastique au sens large. Tous les mots qui n'ont pas cet intérêt et qui sont bien attestés dans LS, n'ont donc plus été repris. Ainsi le GPL se présente non comme un dictionnaire complet de la littérature patristique, mais comme un complément théologique et ecclésiastique de LS. Il faudra donc utiliser les deux dictionnaires en même temps. Si le PGL est un complément de LS, on s'attendra à ce qu'il garde non seulement le même format et la même

typographie, mais encore le même point de vue, la même méthode. Or, pour le PGL on a cru pouvoir abandonner le point de vue de LS et on s'est mis à régistrer les mots non d'après le critère linguistique sémantique, mais du point de vue de leur importance dans l'histoire de la pensée patristique. Prenons un exemple, le mot *ἀνάστασις*. LS distingue un sens actif : faire ressusciter, faire partir, détruire et ériger, et un sens passif : se lever, partir, s'éveiller et ressusciter. Le PGL ne connaît plus cette distinction ; le sens actif existe cependant : le Christ est appelé *ἀνάστασις, ὡς... ἡμᾶς ἀπανιστάς... Greg. Naz. or. 30, 20* (cité sous I. E.). De même le sens de *destruction* se présente encore dans la littérature patristique p. ex. chez saint Athanase (v. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum*). Mais, de telles absences, nous sommes prévenus dans l'introduction. L'article *ἀνάστασις* est divisé en six points, dont 4,5 et 6 sont des différenciations du point de vue sémantique, tandis que 1, 2 et 3 désignent respectivement la résurrection du Christ, de personnages bibliques et des hommes dans la chair, ce qui est une division non sémantique, mais doctrinale. Les références sont en conséquence ; les unes seront des témoins d'une signification, les autres les témoins d'une doctrine. On voit comment deux points de vue et par conséquent deux méthodes se heurtent dans un même article. L'éditeur du PGL semble en avoir parfaitement conscience, puisqu'il dit dans l'introduction (p. VIII), que l'idéal aurait été de composer deux lexiques entièrement différents : d'un côté un lexique du vocabulaire utilisé par les auteurs grecs chrétiens, de l'autre un lexique encyclopédique de la théologie patristique dans le genre du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de Kittel. C'est tout à fait notre avis. Du moins, les articles rédigés du point de vue de la doctrine, serviront-ils à l'étude de la pensée patristique. Certes l'historien du dogme est toujours reconnaissant pour une citation intéressante, mais il faut bien savoir que le PGL n'est pas une concordance patristique exhaustive ; si ses données pourront servir de point de départ, il est à craindre qu'on s'en serve aussi pour composer des aperçus doctrinaux rapides et superficiels. Aussi la disposition des références dans un article peut impliquer une problématique et en négliger une autre. Et que dire de la limitation d'un sujet à la littérature grecque ? Correspond-elle à un milieu grec bien défini ? En tout cas au mot ἄνθραξ le lexique donne une citation latine d'Origène. On voit combien il est difficile de rester à l'intérieur de la langue grecque une fois qu'on se place au point de vue de la doctrine. Nous avons souligné les inconséquences qu'entraîne le double point de vue sémantique et doctrinal. Est-ce à dire pour autant que le PGL est mal fait et que mieux vaut ne pas s'en servir ? Non ! Bien au contraire, il sera un instrument de travail extrêmement utile pour ceux qui pourront s'en servir avec discernement. Il ne faut d'ailleurs pas penser qu'on refera de si vite un dictionnaire de grec patristique. On sait que celui-ci a pris plus de 50 ans de préparation. D'autre part l'*Istituto Patristico-medievale Giovanni XXIII* de l'Athénée Pontifical du Latran projette un *Lexikon Graecum* de la littérature grecque d'Homère jusqu'aux auteurs chrétiens et non-chrétiens de l'époque de Justinien ; il couvrira donc en partie la littérature patristique. M. Bolgiani a critiqué ce projet (*Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, 1961, p. 110-114), et en effet, il ne faut pas trop compter sur la réalisation de cette grande entreprise. Bref, malgré les remarques que nous avons cru

pouvoir faire, nous ne saurions assez souligner le progrès que signifie la parution du PGL pour la lexicographie grecque et pour les études patristiques. D. A. T.

Eznik de Kolb « De Deo ». Édition critique du texte arménien. Traduction française, notes et tables, par L. MARIÈS S. J. et Ch. MERCIER (Patrologia orientalis, t. 28, fasc. 3 et 4). Paris, Firmin-Didot, 1959 ; in-4, XXII-130 et XXII-238 p.

Du Ve siècle, le siècle d'or de la patristique arménienne, Eznik de Kolb est l'écrivain le plus éminent. Son ouvrage « Contre les Sectes » a déjà été édité douze fois de 1762 à 1951. Cette treizième édition, sous le titre nouveau de « *De Deo* », profite à la fois des travaux antérieurs et d'un réexamen, combien minutieux, de l'unique manuscrit connu (et qui réapparut en 1902 après qu'on en ait perdu la trace depuis 1826). Mariès-Mercier : l'association de ces deux noms est une garantie d'exactitude, de soin et d'une exigence critique qui va jusqu'à l'extrême méticulosité. Ici, nulle correction, nulle conjecture ni addition qui ne soit longuement pesée, dûment justifiée dans l'une des 1046 notes critiques qui suivent la version française. La traduction du P. Mariès et de son associé est vraiment extraordinaire. Nous ne croyons pas qu'elle ait sa pareille dans l'immense bibliothèque des versions. Elle est littéralement couchée sur l'arménien comme Élisée sur le fils de la Sunamite. On se représente ce qu'un tel souci de littéralisme, jumelé avec un égal souci d'élégance, a pu exiger de labeur. Ce n'est certes pas toujours commode et il peut arriver que, pour comprendre le français, il s'indique de recourir à l'original. Cette façon de coller au texte n'est d'ailleurs ni déplaisante ni inutile car elle oblige à entrer à fond dans la pensée de l'écrivain par le truchement de son style et de sa syntaxe. Un échantillon, tout à fait au hasard : « Et donc, il est évident que l'homme est venu à l'existence maître à son gré de faire le bien et de se porter au mal. Non point comme si être mauvais là devant il y avait, vers lequel il se porterait, mais cette (option) seulement là devant il y avait : ou obéir à Dieu ou ne point obéir, et c'est la même (point obéir) seulement, que, cause du mal, on doit reconnaître (§ 45) ». La division du texte en 422 paragraphes et une table des matières extrêmement détaillée facilitent l'accès de cette œuvre peu connue chez nous. Mis en appétit, on eût souhaité des *indices* plus nombreux que le seul index biblique, et une étude des sources. Peut-être aurons-nous le plaisir de les voir un jour. D. B. R.

Statio Orbis, Eucharistischer Weltkongress 1960 in München. T. I + II. Munich, Kösel, 1961 ; 242 + 369 p. + 64 photos et 10 fiches sonores ; DM 28.

La documentation sur le congrès eucharistique de Munich est réunie dans ces deux volumes. Elle comprend d'abord le programme, les textes liturgiques, les sermons et les discours, mais aussi une belle documentation photographique de 64 grandes images, dont près de la moitié en couleur, ainsi que dix feuilles sonores, perpétuant le son des moments les plus intéressants du congrès. Outre ces documents proprement dits, on y trouve

une relation détaillée, ainsi qu'une quinzaine d'articles sur divers aspects du congrès, enfin des indications techniques sur son organisation. Arrêtons-nous brièvement à deux contributions : celle du Prof. Ratzinger et celle du P. Jungmann. Sous le titre « Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik » (I, p. 227-242), le professeur Ratzinger passe en revue les points majeurs de la critique qui a été adressée au congrès. Il est réjouissant de voir avec quelle ouverture d'esprit il peut le faire, même quand il parle de sujets comme la notion de *Weltfronleichnam*, la procession eucharistique finale ou les nombreuses messes privées. La réflexion théologique occasionnée par l'événement de la *Statio Orbis* n'est pas terminée et il est bon qu'il en soit ainsi. De même le P. Jungmann réfléchissant sur « *Statio orbis Catholici* — heute und morgen» (I, p. 81-89), développe la notion de *Statio orbis ;* il montre comment elle peut s'appliquer dans les diocèses, dans les conciles diocésains, dans le concile œcuménique ; il compare le *Katholikentag* allemand à une *statio nationis.* On remarque que presque tout l'intérêt se porte sur les avantages liturgiques de cette nouvelle notion. Peut-être oublie-t-on de réfléchir aussi sur les implications ecclésiologiques de la *Statio. Irénikon* (XXXIII [1960], p. 462) y avait discrètement attiré l'attention : « Cependant un problème existe : si l'ancienne *statio Urbis* était présidée par l'*episcopus Urbis*, la nouvelle *statio orbis* est présidée par le chef spirituel de l'Église catholique, qui est évêque de Rome et non *episcopus orbis* ». Aussi le théologien orthodoxe N. Afanasieff vient-il de publier dans ce numéro même une critique de la notion de *Statio orbis*, partant d'une ecclésiologie qu'on peut appeler « eucharistique » (cfr plus haut, p. 65). On voudra bien avec la même ouverture d'esprit qu'on a montrée pour les autres critiques, pousser la réflexion théologique à propos de la *Statio orbis*, cette fois dans le sens de l'ecclésiologie

D. A. T.

Svenska Kyrkans Årsbok, 1961. — Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag, 1961 ; in-16, 316-75 p.

— **1962.** Ibid. ; in-16, 200-51 p.

Årbok for den Norske Kirke, 1960. — Oslo, Forlaget Land og Kirke 1960 ; in-8, 206 p.

— **1961.** Ibid., 1961 ; in-8, 208 p.

Teologisk Stat, 1960. — Hillerød, Rud. Pallesen, 1960 ; in-4, 636 p.

Les annuaires de l'Église suédoise donnent toujours de nombreux renseignements sur tous les domaines de l'activité ecclésiastique. Au début se trouve le calendrier, où l'on peut constater le grand nombre de saints vénérés en Suède. Ensuite vient la liste des couleurs liturgiques avec l'indication de leur emploi pour les différentes fêtes de l'année. Des résumés concis relatent les événements les plus marquants de l'année écoulée, non seulement pour l'Église de Suède, mais encore pour celles des autres pays scandinaves, de l'Angleterre et des missions. Les statistiques élaborées par le secrétariat social du *Diakonistyrelse* montrent que 250.000 Suédois vont le dimanche à l'église (le diocèse de Göteborg avec 4,6 % en compte le plus haut pourcentage, Stockholm avec 1,1 % se trouve à la dernière place) ; environ 86 % des enfants sont baptisés et

confirmés ; si la participation à la sainte Cène augmente, le nombre des divorces ne fait que s'accroître (le chiffre provisoire de l'année 1960 est de 8.958). Étant donné la nouvelle division des paroisses à partir du 1er janvier de cette année, l'annuaire de 1962 ne contient pas le catalogue du clergé. A ce propos, nous pensons qu'il serait utile pour la consultation des annuaires d'y indiquer aussi une liste alphabétique de tous les ecclésiastiques de Suède. Le *pastoralkalender*, à la fin de l'årsbok, indique au pasteur ses obligations religieuses et administratives pour chaque mois et donne les prescriptions et ordonnances légales les plus importantes pour le travail pastoral.

L'anuuaire de l'Église norvégienne offre un aspect quelque peu différent. On y apprécie surtout les nombreuses photographies documentaires. Mentionnons quelques articles intéressants. En 1960 : *Sacerdoce et ministère sacerdotal ; L'évêque Eivind Berggrav ; La signification du laestadianisme pour la vie de l'Église norvégienne ; Le prêtre dans la littérature norvégienne.* En 1961 : «*Dans la maison du Père*», sermon prononcé par l'évêque Smemo à l'occasion de l'ordination épiscopale des Rév. Birkeli et Godal ; *Les vitraux de la cathédrale de Nidaros ; L'Église et la télévision.* Chronique et statistique nous informent de l'activité de l'Église norvégienne et des problèmes discutés (p. ex. la nouvelle loi scolaire, l'activité pastorale dans les écoles, le manque de pasteurs, la discussion autour de l'*abortus provocatus*, assistance au culte, ordinations, liste des pasteurs dans les différents diocèses ; — on aimerait à avoir ici aussi un catalogue alphabétique de tous les pasteurs). Ajoutons encore que dans l'annuaire de 1961 se trouve également une brève statistique de l'Église catholique en Norvège.

Le *Theologisk Stat* ne paraît pas annuellement, la dernière édition datant en effet de 1949 seulement. A partir du présent tome (7e édition), l'association danoise des prêtres en a pris en charge la rédaction en liaison étroite avec le ministère des affaires ecclésiastiques. La première partie de ce livre contient un extrait du droit canonique de l'Église du Danemark, comportant les canons et les prescriptions les plus importants au sujet de l'action de l'Église (culte, cure d'âmes, administration des sacrements), de son gouvernement (pouvoir législatif, roi et *kirkeministeriet*, évêques et prévôts), de l'état de prêtre (conditions pour devenir prêtre, les divers ministères pastoraux, devoirs, rémunération, pension), de l'appartenance à l'Église danoise, etc. (p. 3-312). Ce précis fort utile est dû à l'érudition de M. August Roesen, secrétaire au *kirkeministeriet*. Vient ensuite une liste de prénoms masculins et féminins approuvés officiellement pour pouvoir être conférés aux nouveaux-nés. L'annuaire proprement dit comprend un catalogue alphabétique des candidats en théologie des universités de Copenhague et d'Aarhus, ainsi que des autres pasteurs (toujours avec brève notice biographique). Ensuite, vient le registre de tous les ministères pastoraux de l'Église divisés selon les diocèses, les doyennés et les paroisses, auxquels s'ajoutent encore les missions et les ministères ecclésiastiques danois à l'étranger. Le livre se termine par les statuts de l'association des prêtres.

D. Bf. M.

Michael Schmaus. — Katholische Dogmatik. Bd. V, **Mariologie.** 2e éd., Munich, Hueber, 1961 ; in-8, XVI-503 p., DM 22.80, cart. 19.

Par rapport à la 1re édition de 1955, cette 2e édition a beaucoup gagné, surtout par une présentation plus aérée du texte et par une augmentation considérable de la bibliographie. L'auteur de cette mariologie, le 5e et dernier volume de sa Dogmatique, a voulu écrire cet ouvrage pour « servir également aux frères évangéliques » (p. VIII). L'effort est appréciable. Le souci de placer le mystère marial dans l'ensemble de l'œuvre rédemptrice du Christ est ici manifeste. Les chapitres sur Marie et l'Église, avec leurs citations patristiques, nous semblent le mieux correspondre au but proposé. Beaucoup moins satisfaisants, du point de vue œcuménique, sont les chapitres au sujet de l'Immaculée Conception. L'exposé scriptursire (pp. 215-217) est peu éclairant et l'argumentation par la tradition n'ouvre aucune grande perspective sur cette vérité de la foi catholique. La grande faiblesse de tels exposés est en général l'absence d'une réflexion plus approfondie sur la nature et les implications du « péché originel ». Si la Vierge a été préservée de cette tare, cela ne signifie pas pour elle avant tout une valeur personnelle de sainteté en vue de sa maternité future, mais bien plutôt un état de responsabilité résultant de la libération spirituelle que le fait de sa conception privilégiée implique en premier lieu. Tout traité de mariologie catholique, s'il veut avoir une portée œcuménique, devrait se concentrer sur le dogme de l'Immaculée Conception, en en dégageant plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent les différentes connexions avec les grands thèmes anthropologiques et sotériologiques de la doctrine chrétienne. A défaut de cela, ce dogme restera incompris dans son économie propre, isolé et comme tel un obstacle sérieux dans le dialogue avec ceux pour qui il ne constitue qu'une nouveauté. A plusieurs endroits de ce volume de Schmaus on trouverait déjà de la matière pour élaborer une mariologie qui, de cette façon, exprimerait plus adéquatement tout l'ensemble de l'œuvre du salut. D. T. S.

Odo Casel. — Mysterium der Ecclesia. Mayence, Grünewald, 1961 ; in-8, 228 p., DM. 25, 80.

Cet ouvrage est un florilège composé d'extraits des livres, articles, notes manuscrites et conférences du savant bénédictin de Maria-Laach, qui s'est consacré durant vingt-cinq ans à la formation monastique, liturgique et ascétique des moniales de l'abbaye de la Sainte-Croix à Herstelle (Allemagne). Dans ses conférences religieuses à cette communauté, il inculquait ce qu'il avait lui-même longuement médité. D'année en année il exposait et approfondissait les aspects différents des mystères chrétiens et principalement celui de l'Église, sous ses deux aspects de Corps du Christ et d'Épouse du Christ, s'attachant à montrer combien nous sommes unis entre nous et au Christ. Il a créé ainsi dans ce monastère une intense vie commune en communion intime avec la vie de l'Église entière et alimentée continuellement aux mystères de l'Église. Dom Casel s'est révélé dans cet ouvrage non seulement un théologien et un liturgiste, mais un maître de la contemplation, non pas celle qui conduit aux états mystiques, mais celle qui fait germer et croître les solides vertus monastiques : la foi

vive, le renoncement caché, l'amour mutuel, la persévérance et le total dévouement à la personne du Christ. Le livre est divisé en deux parties principales : *L'Église union d'amour de Dieu et des hommes* et *L'Église aide du Christ dans l'œuvre du salut.* Une longue introduction est destinée à familiariser le lecteur avec la pensée de dom Casel. Les extraits témoignent d'une extraordinaire pénétration des sujets et parfois d'une beauté littéraire attachante. En lisant ces fragments séparés on regrette parfois de ne pouvoir lire des homélies entières reproduites d'après les notes sténographiées des moniales. D. T. B.

Lexikon für Theologie und Kirche. — 2e édit. sous la direction de J. Höfer et K. Rahner. Fribourg /Br., Herder, T. 1, 1957 : A.-Baronius ; t. 2, 1958, Barontus-Cölestiner ; t. 3, 1959, Colet-Faistenberger ; t. 4, 1960, Faith and Order-Hannibaldis ; t. 5, id., Hannover-Karterius ; t. 6, 1961, Karthago-Marcellino. In-4, env. 1350 col. chacun.

S'il est un lieu commun de rappeler l'évolution vertigineuse et les bouleversements du monde moderne durant le dernier quart de siècle, avec, comme conséquence, des transformations profondes dans la vie de l'Église et la pensée chrétienne, outre les tendances déjà en cours qui se sont précipitées, une encyclopédie générale des choses chrétiennes devait partir de ces constatations pour élaborer sa réédition. Un état-major fut constitué sous la puissante direction de deux maîtres, les prof. J. Höfer de Rome, et K. Rahner d'Innsbruck. Pour les questions bibliques, l'élaboration ou la supervision est assurée par les prof. V. Hamp de Munich (A. T.), J. Schmid de Munich (N. T.), et R. Schnackenburg de Würzburg (théol. bibl.). L'histoire de l'Église est répartie entre Th. Klauser de Bonn (antiquité), Mgr A. Bigelmair de Dillingen et H. Tüchle de Munich (moyen âge, auquel le dernier ajoute la spécialité de l'histoire monastique), et H. Jedin de Bonn (temps modernes). La géographie ecclésiastique, les statistiques et les ordres religieux ont trouvé leur homme compétent en K. Hofmann de Fribourg /B., tandis que l'archéologie chrétienne ne pouvait mieux tomber que sur le P. E. Kirschbaum de Rome. Les lecteurs d'*Irénikon* suivront avec plus d'intérêt les matières qui les préoccupent, sachant que la *Konfessionskunde* et les branches connexes sont dirigées par Mgr K. Algermissen de Hildesheim, l'œcuménisme proprement dit et la théologie protestante par Mgr Höfer lui-même, et la byzantinologie par Fr. Dölger. J. Molitor de Bamberg prend les *Orientalia* et Kurt Schubert de Vienne, les *Judaica.* En ajoutant que le P. F. Baumann de Rome s'occupe de l'hagiographie, dom T. Ohm de Münster des missions, le cardinal König de Vienne de l'histoire des religions, et Mgr G. Schreiber de Münster de l'ethnologie religieuse, on aura parcouru l'ensemble des sciences historiques d'intérêt ecclésiastique. — En matières doctrinales, on remarquera que la patrologie est servie par un maître de renom, le P. Hugo Rahner d'Innsbruck également, l'histoire de la théologie par Mgr Fr. Stegmüller, l'histoire du dogme par J. Auer de Bonn, tandis que la fondamentale appartient à Mgr A. Lang de Bonn, la spéculative à Mgr M. Schmaus, la morale à R. Egenter, et le droit canon à K. Mörsdorf, tous trois de Munich. Les « sciences appliquées » de la théologie sont représentées, au premier chef, la liturgie, par le P. A. Jung-

mann d'Innsbruck, l'ascétique par le P. Ch. Baumgartner de Chantilly, l'homilétique par le P. V. Schurr de Gars-am-Inn, la catéchétique et la pédagogie par Mgr Th. Kampmann de Munich, la pastorale par Mgr J. Pascher du même lieu, assisté d'un médecin, le Dr. W. Schöllger de Bonn. Nons passons les matières plus culturelles, l'art sacré, la musique d'église, la philosophie, la culture chrétienne et la sociologie qui rassemblent des spécialistes éminents, pour remarquer qu'une section spéciale est distinguée pour le communisme, aux soins du P. M. Bocheński de Fribourg / Suisse. Autour de cette nombreuse équipe responsable, travaille une légion de collaborateurs les plus divers, sollicités souvent hors d'Allemagne, choisis pour leurs connaissances particulières d'un sujet, ou de l'institution dont ils sont membres. — La liste complète des abréviations et des sigles n'apparaît qu'au tome I, où elle occupe 40 pages, code documentaire unique. Les articles ont conservé la même structure que la première édition, ils sont renouvelés si le progrès des études le réclame, sans quoi la bibliographie est mise à jour. Les nouveaux noms sont nombreux, sujets et personnes qui grossissent la masse des volumes. Par contre, les illustrations sont réduites à quelques hors-textes caractéristiques, les cartes, en deux couleurs, sont souvent complexes. Un jugement sur l'économie des articles et le fond des sujets sera émis lorsque l'édition sera achevée. Qu'il suffise de conclure provisoirement que malgré l'existence de dictionnaires plus développés, le LTK conserve toute sa raison d'être, psr la synthèse rapide qu'il donne de chaque sujet, accompagnée de sa bibliographie de base.

D. M. F.

Martin Luther. — Ausgewählte Werke, 3e éd. par H. H. Borcherdt et Georg Merz. Ergänzungsreihe, t. 4, Von Advent bis Epiphanias, Evangelienpredigten der Kirchenpostille ; t. 5, Id., Epistelpredigten der Kirchenpostille. Munich, Kaiser, 1960 ; in-8, 400 et 295 p.

Pour les autres volumes de cette nouvelle édition des œuvres de Luther, cfr *Irénikon*, 1958, p. 117, et 1959, p. 263. Les tomes présents contiennent les sermons, écrits en 1520, sur les évangiles et les épîtres de l'Avent et des fêtes de Noël à l'Épiphanie. Le texte allemand de 1522 a été revu et annoté par Eva Bauer. Le t. 5 contient en outre une introduction théologique d'Adolf Sperl, qui souligne entre autres que Luther, au début de son activité de Réformateur, plutôt que de toucher aux structures de la vie liturgique, tenait avant tout à renouveler la prédication. De ce point de vue, ces textes ont certainement un intérêt spécial.

D. T. S.

Martin Luther. — Œuvres, IX. Genève, Labor et Fides, 1961 ; in-4, 370 p.

De cette édition ont déjà paru les tt. I, IV, V et VIII (cfr *Irénikon*, 1959, p. 263 ; 1961, p. 121). Ce tome IX contient surtout des sermons de circonstance. Une introduction expose brièvement la conception que Luther se fait de la prédication : épisode du grand combat entre le Christ et l'Antéchrist, entre Dieu et Satan. C'est pourquoi « L'Évangile ne peut être prêché sans susciter du tumulte » *(das evangelium kan nicht ohne rumor*

gepredigt werden). On peut dire que ces textes sont, en effet, assez remuants, y inclus celui du dernier sermon de Luther à Eisleben, le 15 février 1546, qu'il a dû interrompre pour mourir trois jours après. C'est ce sermon qui termine ce t. IX. D. T. S.

Jean Boisset. — Sagesse et Sainteté dans la pensée de Jean Calvin. (Sciences religieuses, 71). Paris, Presses Universitaires de France, 1959 ; in-8, 454 p.

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, cet ouvrage qui se veut un « Essai sur l'humanisme du Réformateur français » réussit avec solidité à nous présenter un visage humain de Calvin. Bien appuyé sur les « Opera Calvini » et en particulier sur « l'Institution chrétienne » (1560), œuvre maîtresse où Calvin expose doctrinalement le commentaire de la Révélation de Dieu à l'homme, l'A., d'une manière originale, renversera l'ordre de l'Institution : non plus de Dieu à l'homme, mais de l'homme à Dieu, et montrera comment l'homme est capable de saisir la portée de cette révélation, d'assimiler cette doctrine.
G. W.

Gustaf Aulén. — Reformation and Catholicity. Philadelphia, Muhlenberg, 1961 ; in-8, 203 p., dl. 3,75.
Ragnar Bring. — Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie. Munich, Kaiser, 1955 ; in-8, 231 p.
Gustaf Wingren. — Creation and Law. Philadelphia, Muhlenberg, 1961 ; in-8, 210 p., dl. 4.
— Luthers Lehre vom Beruf. Munich, Kaiser, 1952 ; in-8, 218 p., broch. DM. 10,80.

Depuis longtemps, le nom de l'École théologique de Lund est lié à ce qu'on appelle le renouveau des recherches luthériennes en Scandinavie. On essaye de dégager la pensée originelle et personnelle de Luther de toutes les ajoutes et modifications dans le développement ultérieur et de mettre en lumière en même temps l'*anliegen* fondamental de la Réforme : n'être pas quelque chose de nouveau, sinon une « réformation » de l'Église. Les traductions des ouvrages les plus importants des théologiens de cette école donneront aux théologiens scandinaves une plus grande possibilité pour faire entendre leur voix aussi bien dans la discussion intra-luthérienne que dans le colloque œcuménique. Et il nous semble qu'ils y ont un mot important à dire. Gustaf Aulén, le « nestor de la théologie suédoise », examine la signification de « catholicité » revendiquée par la Réforme, de même que les exigences qu'une telle revendication comporte pour la vie de l'Église luthérienne d'aujourd'hui. Nous renvoyons le lecteur à notre compte-rendu de l'édition suédoise *(Reformation och Katolicitet)* dans *Irénikon*, 1961, p. 122.

Paru pour la première fois déjà en 1933 à Åbo *(Förhållandet mellan tro och gärningar inom lutersk teologi)*, l'ouvrage de Ragnar Bring, professeur ordinaire de théologie systématique à Lund, représente une critique sérieuse de toute l'histoire de la théologie luthérienne, qui, selon l'A., s'est développée de manière « à rendre le problème des œuvres inso-

luble ». Partant de Luther, M. B. veut mettre en lumière la différence existant entre le Réformateur et Mélanchton, lequel a fortement influencé toute la théologie postérieure. Dans la première partie de son étude, intitulée *Iustitia actualis*, l'A. examine la relation entre la foi et les œuvres. Chez Luther, foi et œuvres forment deux relations à Dieu, deux religions différentes : d'un côté la voie de Dieu vers l'homme et, de l'autre, la voie de l'homme vers Dieu. En opposant donc la foi aux « bonnes œuvres » il ne sépare pas la religion de la morale, mais oppose deux idéaux concrets (p. 25). Dieu dirige et opère tout, sans que l'homme, pour autant, devienne passif (p. 26). Mais, selon l'A., Luther transperce le problème de la scolastique : grâce-œuvres, étant donné que chez lui « grâce » signifie quelque chose de tout-à-fait différent. Dans la foi, l'homme reçoit tout de Dieu (qui habite en lui) pour transmettre ensuite cet amour de Dieu aux autres hommes (p. 45). Foi et amour sont une seule et même chose. Dans la foi, l'homme est totalement saisi par Dieu ; « le Christ habite en lui, et par cela son action devient libre et créatrice » (p. 48). L'A. discute ensuite les résultats récents des recherches mélanchtoniennes, surtout de Engelland (*Melanchthon, Glauben und Handeln*. Munich, 1931). Il constate une différence capitale entre Luther et Mélanchton : en fixant le rôle du libre arbitre dans la justification et en reconnaissant ainsi le synergisme, Mélanchton se retrouve de nouveau dans le système thomiste. Selon M. B., beaucoup de problèmes de la théologie postérieure se révèlent précisément sur le fond même de la pensée de Mélanchton. — La deuxième partie du livre traite de la *Iustitia civilis*. Comme conséquence de la rupture entre la vie morale et la foi, il y avait après Luther une tendance à confondre ces deux espèces de justice (actuelle et civile). Selon le Réformateur, la justice de la foi *(iustitia originalis)* se montre dans la *iustitia actualis* (p. 153). La justice civile d'autre part est soutenue par la charité chrétienne. Et puisque l'amour est spontané, il ne peut pas être fixé dans des commandements extérieurs. Pour la vie sociale, des règles sont pourtant nécessaires à cause de la nature « charnelle » de l'homme. Celles-ci doivent être acceptées dans l'amour, tout en ne possédant aucune validité autonome et propre. Dans la théologie de Luther, l'A. nie l'existence d'une loi naturelle comme disposition *(Anlage)* psychologique chez l'homme (p. 135). Ainsi, se pose naturellement la question : Où est la norme objective de la morale ? Et l'A. de dire effectivement : La « *Iustitia civilis* n'est donc pas en soi un droit fixé pour toujours ». Au contraire, est établi comme juste ce qui est utile et nécessaire pour la vie sociale des hommes (p. 132).

Dans la deuxième partie de son livre, Gustaf Wingren, qui enseigne également la théologie systématique à Lund, est pourtant amené à cette constatation : « Si nous rejetons le concept d'une loi naturelle, la Loi de l'Ancien Testament devient un problème insoluble ». Car la valeur positive de certains commandements vétérotestamentaires acceptés par le Christ repose dans leur « correspondance avec la loi naturelle » (p. 124). L'édition suédoise de cet ouvrage *(Skapelsen och lagen)* a été publiée en 1958. L'A. y fut stimulé par la discussion qui suivit la parution de sa monographie sur la méthodologie théologique : *Teologiens methodfråga* (éd. américaine : *Theology in Conflict*). M. W. expose ici sa pensée sur le contenu de l'Écriture et surtout son interprétation de la Loi. Puisque cela

pourtant ne peut se faire qu'en relation avec le contexte de la création et celui de l'Église, l'A. nous avertit que l'étude présente sera complétée par une autre sur l'Évangile de l'Église. M. W. insiste fortement sur l'unité de l'Écriture qui comprend également l'Ancien et le Nouveau Testament (pp. 7 s., 132). C'est l'histoire du salut du même Dieu dans laquelle « moi personnellement » je suis impliqué. Il ne faut pas renverser l'ordre du Credo, car le premier article du symbole (« Créateur du ciel et de la terre ») garde toute son importance pour la théologie. Création, cela veut dire que l'action créatrice de Dieu continue et qu'elle est bonne en tant que telle. « Les œuvres de Dieu sont bonnes, même si l'homme les corrompt » (p. 47). Voici d'autres thèmes traités dans ce livre : le monde créé en Christ, le rôle du Saint-Esprit dans la création, mort, jugement et vie éternelle (Cullmann-Bultmann), l'homme dans la création, le Créateur et la Loi (école de Barth ; en Suède : Einar Billing), le premier usage de la Loi *(usus civilis)*, le second usage *(coram Deo)*.

Le deuxième ouvrage de M. W. parut pour la première fois en 1942 à Lund *(Luthers lära om kallelsen)* et a eu déjà une seconde édition. Il apportera des éléments fort utiles à une éthique sociale du luthéranisme. L'A. se propose comme but de placer la doctrine de la profession dans l'ensemble de la théologie luthérienne. Le mot *Beruf* qui dans le langage de Luther comporte encore la notion de vocation, ne se rencontre dans les écrits du Réformateur qu'à partir de 1522, c'est-à-dire après le rejet définitif du monachisme dans le *De votis monasticis* de 1521. Dans l'étude présente, une question revient toujours : la relation entre stabilité et mouvement dans le *Beruf*, la tension entre liberté et contrainte. Dans le premier chapitre où il parle des deux règnes, M. W. nous dit que l'utilit de la profession se tourne uniquement vers les hommes pour les servir en exerçant la charité par les bonnes œuvres. Devant Dieu, le *Beruf* n'existe pas, là n'est que la foi seule. Le *Beruf* n'a rien à faire avec la béatitude. Luther polémisait contre le monachisme parce que la profession de moine n'avait à ses yeux aucune utilité pour le prochain. Nous lisons d'autre part que le *Beruf* est la croix qui nous vient de Dieu et qui se réalise dans notre vie, afin que nous y mourrions. L'A. expose au deuxième chapitre la théologie du ministère *(Amt)* lequel implique la notion de servir, de descendre vers les créatures. Ainsi l'homme devient *cooperator contra diabolum* dans la création continuelle de Dieu qui se fait du néant, c'est-à-dire sous la croix de la profession (p. 89). Pourtant la multiplicité et l'inégalité des charges et ministères n'existent que sur terre, devant les hommes ; devant Dieu tous sont égaux dans la foi et dans le pur recevoir. Le troisième chapitre traite de l'homme dans sa situation concrète. Puisque selon Luther la vocation exclut la notion d'une imitation, l'homme doit persévérer dans une prière continuelle et demander sans cesse conseil à Dieu. Ajoutons qu'à la fin de cet ouvrage se trouvent de nombreuses notes et citations de textes du Réformateur (50 pages).

D. Bf. M.

Karl Barth. — Dogmatique II, 2 et III, 1 et 2 (en 5 fascicules). Genève, Éditions Labor et Fides, 1958-1961 ; in-8, IX-516 + 297 + VIII-464 + XI-359 + 354 p.

Pour les volumes précédents de cette traduction française de la *Dogmatique* de K. Barth, cfr *Irénikon*, 1953, p. 208 ; 1957, p. 478. Aux 2.000 pages d'alors, se sont ajoutées jusqu'à présent encore autant d'autres, comprenant *KD* II, 2 *(La Doctrine de Dieu, L'Élection gratuite* et *Le Commandement de Dieu)* et la première moitié de *KD*, III (1 et 2), sur « La Création et la créature ». On se rappelle que cette traduction est le fruit de l'étroite collaboration entre les pasteurs Jacques de Senarclens et Fernand Ryser (le traducteur). Le fait bien connu qu'une bonne traduction française de textes allemands gagne souvent en clarté, se vérifie encore une fois ici. Ces nouveaux volumes mettent des textes particulièrement importants de la Dogmatique de B. à la portée du lecteur français, à commencer par ceux sur la prédestination, où notamment B. exprime son regret qu'il n'a pu en rester à Calvin pour ce qui concerne cette doctrine : « Cela m'a été impossible. Au fur et à mesure que je lisais la Bible, j'ai dû reconnaître sans la moindre réserve qu'elle nous disait ' autre chose ' » (Préface à II, 2). Dans cet exposé de la doctrine de l'élection, de nombreuses pages nous font connaître la pensée de B. au sujet du problème d'Israël et de l'Église. La doctrine de Dieu se termine par trois longs paragraphes (285 p.) d'une éthique chrétienne, considérée comme partie intégrante de la dogmatique. Dans III, 1, c'est surtout le long § 41 (p. 43-356), avec son commentaire sur les deux récits de la création — B. souligne qu'ils sont à bien distinguer — qui contient beaucoup de matière à réflexion. On sait combien les anciens auteurs ecclésiastiques aimaient à se pencher sur les premières pages de la Bible. K. Barth fait d'eux peu de cas et en cela il a certainement tort. Ainsi lui échappe mainte occasion d'ajuster ou d'éclaircir ses propres vues. Dans III, 2, où est élaborée une doctrine théologique de l'homme, B. se distance encore davantage des anciens et cela très consciemment : « Aucun des Pères de l'Église que j'ai consultés, anciens ou modernes, n'a voulu choisir la méthode de connaissance théologique de l'homme qui, à mon avis, est la seule possible » (Avaut-Propos). Il entend innover en fondant l'anthropologie sur la christologie *(Ecce homo !)*, et non l'inverse. Nous aimons beaucoup lire B., mais, à notre avis, il croit un peu trop souvent avoir tout seul inventé la poudre. Quand les Pères de l'Église, les anciens, les Grecs en particulier, expliquent les deux premiers chapitres de la Genèse, nous nous trouvons constamment en pleine christologie. Qu'ils ne le fassent pas avec la même rigueur systématique et le même exclusivisme que B., cela n'est pas uniquement au désavantage de leur travail exégétique et théologique. Leur anthropologie implique de fait une « conception du monde » et même une angélologie, implications que B. refuse. Il nous semble, par exemple, que sur *Mt* 22, 30 (*Lc* 20, 36 ; *Mc* 12, 15), « A la résurrection des morts... on est comme les anges du ciel », ils ont dit des choses bibliquement plus complètes que les explications données ici, III, 2*, p. 319. Dans le long § 47 « L'Homme dans son temps », nous devons signaler une méprise à propos du décret publié en 1944 par la Congrégation du Saint-Office (p. 202). Ce décret ne met nullement en doute le retour visible du Christ à la fin des temps. Il déclare seulement qu'on ne peut pas enseigner

prudemment *(tuto doceri non posse)* qu'avant le jugement final, le Christ règnera encore visiblement sur la terre pendant une certaine période (cfr A. A. S., 1944, vol. XXXV, nº 6, p. 212). D'ailleurs, tout indique que B. cite de seconde main. Il doit l'avoir emprunté à Oscar CULLMANN, *Christus und die Zeit*, 1946, p. 129 (en note), éd. fr., p. 104, où est commise la même erreur. Toute la page 202 de III, 2*, sur l'Église romaine, comme manifestation exemplaire d'un christianisme sans eschatologie, n'est heureuse qu'en ce qu'elle constitue une exception parmi les autres 2.000 pages. Ceux que cela pourrait intéresser y trouveront facilement encore deux endroits qui scientifiquement ne sont pas justifiables.

D. T. S.

A. J. Boekraad et H. Tristram.— The Argument from Conscience to the Existence of God, according to J. H. Newman. Louvain, Nauwelaerts, 1961 ; in-8, 225 p. 140 fr. b.

Après le décès récent du R. P. Tristram, oratorien et conservateur des manuscrits du Card. Newman, le R. P. Stephen Dessain, oratorien, aidé du R. P. Boekraad de Mill Hill, prépare l'édition complète des lettres de Newman et de ses autres écrits inédits. Les pages publiées ici sont destinées à être insérées dans cette édition. On y trouve une étude très approfondie de ce que Newman entendait par philosophie. Il n'a pas écrit une synthèse, mais il a été l'initiateur et le prophète de la philosophie existentialiste moderne. Plus loin ce livre publie une note autographe de Newman. intitulée « Preuve du théisme ». Elle est précédée de considérations de B. sur cette preuve où intervient la preuve de l'existence de Dieu par l'argument de conscience et est suivie de notes et d'un commentaire qui mettent le manuscrit en valeur, et dénotent une connaissance approfondie de la pensée du Cardinal.

D. T. B.

Albert Hartmann, S. J. — Vraie et fausse Tolérance. (Coll. Foi vivante). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 286 p.

La tolérance des sceptiques, « relativiste », comme l'appelle l'A. dont nous résumons la pensée, est inacceptable pour un chrétien : elle met en cause la Révélation et parfois l'existence de Dieu. Abélard est le premier porte-parole de ce courant d'idées représenté par des noms prestigieux : Goethe, Jaspers, etc. Il faut rendre justice à la tolérance sceptique : elle connaît de véritables motifs de respect d'autrui et elle a découvert grâce aux guerres de religion, un de ses fondements authentiques. C'est là une, « amère vérité historique ». Peut-on accuser la foi chrétienne, à la suite de Jaspers, d'être intolérante par elle-même, *connaturaliter* ? Ne prétend-elle pas être certitude d'atteindre la vérité objective et participation à la connaissance que Dieu a de lui-même ? La foi chrétienne répond l'A., doit faire sa part à la charité : *veritatem in caritate*. Tout est là. Sans composer avec l'erreur ni mettre sur le même pied erreur et vérité — ce qui est métaphysiquement impossible — elle peut discerner dans des convictions différentes la même bonne foi, la même volonté droite. Cette position de base exige le rejet de toute violence envers les

non-croyants (d'où la condamnation du baptême forcé des Saxons et des dragonnades, p. 144). Elle demande un effort serein pour les connaître, les comprendre avec toute la part de vérité qu'ils portent en eux bien que non-croyants ou séparés. Il ne faut pas perdre de vue qu'à côté de la *via ordinaria* du salut dans la foi, il existe une *via extraordinaria*, reconnne par le magistère et ouverte à toutes les âmes qui sont de bonne foi dans l'erreur. L'important discours de Pie XII en 1953 permet à l 'A. de rappeler que la répression de l'erreur ne peut constituer en Droit public une norme ultime d'action. Les droits de la conscience erronée et le bien de l'État, comme celui de l'Église universelle, sont d'autres facteurs normatifs de grand poids. Dans ces perspectives, l'« État catholique » (où l'Église détient un monopole) est-il souhaitable dans le monde moderne ? Parmi les obstacles qui font rejeter cette solution — qui n'est pas une doctrine de l'Église —, l'A. mentionne le bien commun de l'Église prise en son entier, celui aussi de la communauté internationale des États, la lutte commune des chrétiens contre l'humanisme athée, la prise de conscience des droits de la personne et de la spécificité de l'État et enfin les soupçons de totalitarisme qu'entraîne le recours aux méthodes de force. Voilà en gros ce que la foi chrétienne peut dire au sujet de la tolérance d'après le P. Hartmann. La mise au point de cette difficile question paraît excellente. Chose curieuse, l'éducation non chrétienne donnée à leurs enfants par des parents incroyants lui paraît « un abus du droit naturel » et la mesure prise par un gouvernement catholique interdisant le culte public rendu à Dieu par des non-chrétiens ne lui paraît pas « contraire au droit naturel ». Il s'explique en disant : le droit, au sens plein du mot, ne peut s'exercer que dans l'économie révélée par Dieu (p. 262). Ces formules mettront-elles les non-chrétiens en confiance ? Disons cependant que le livre du P. Hartmann est d'une inspiration vraiment irénique. Sa valeur doit lui mériter une très large audience.

D. L. P.

Roger Mehl. — Société et Amour. Problèmes éthiques de la vie familiale. Genève, Labor et Fides, 1961 ; in-8, 230 p.

Délégué à l'assemblée de New Delhi et membre de la Commission œcuménique Foi et Constitution, l'auteur est assez révolutionnaire pour admettre que le mariage bourgeois ou patriarcal est défunt mais que le chrétien peut gagner de vitesse l'évolution humaine en offrant au monde cette « image exemplaire de la communion du Royaume ». Il est intéressant de noter, sous la plume d'un réformé, tout un chapitre sur le célibat, fait nouveau et réjouissant. Malgré une remise en valeur de cette vocation l'A., prenant à partie en particulier le pasteur Max Thurian, de Taizé (« Mariage et célibat ») écrit néanmoins : « Autant il nous paraît abusif de vouloir porter sur le célibat un jugement quelconque, autant il nous paraît faux de lui faire porter une signification religieuse particulière » (p. 207) et de « démythiser la soi-disante supériorité du célibat sur le mariage ». Au sujet du contrôle des naissances et autres problèmes actuels aigus, notons que le protestantisme insiste fortement, comme fin du mariage, non pas d'abord sur les enfants mais bien sur l'union conjugale.

G. W.

Norman Sykes. — Man as Churchman. Londres, Cambridge University Press, 1959 ; in-12, 204 p. 21 /–

Le doyen de Winchester récemment décédé traite ici de divers problèmes concernant les relations entre théologie et histoire ecclésiastique. Signalons le chapitre où il étudie et critique l'usage fait aux conciles de Trente et du Vatican des textes d'Irénée et de Cyprien sur la primauté. Sûrement, les recherches récentes invitent à la prudence. Notons toutefois que l'article de P. Nautin sur Irénée ne saurait être définitif (cfr B. BOTTE dans *Irénikon* 30 [1957], p. 156 sv.). Le chapitre le plus intéressant est celui où l'A. aborde personnellement la question de la tradition à la IVe session de Trente. A propos de Chemnitz, il fait observer à juste titre que ce dernier aurait volontiers fait les sept huitièmes du chemin avec les romains, laissant à l'histoire ecclésiastique le soin de décider du reste — dans un sens négatif d'ailleurs. Le doyen lui-même termine son esquisse par une offensive contre la Bulle *Munificentissimus* sur l'Assomption. On ne devait évidemment pas s'attendre à le voir approuver ce texte, dont la méthode exégétique le déconcerte. D. H. M.

N. S. Arseniev. — De la Culture russe et de la Tradition créatrice. (en russe). Francfort s /M., Posiev, 1959 ; in-8, 299 p.

Cette savante étude destinée à ses compatriotes en exil, et contenant les idées qui lui étaient les plus chères, était écrite par le Prof. Arseniev depuis longtemps. Elle avait pour but de faire connaître toute la richesse de la culture, surtout littéraire, de la Russie du XIXe siècle. Afin de la faire comprendre, l'A. en analyse les éléments constitutifs : c'est d'abord la culture familiale de l'ancienne Russie, devenue graduellement une culture nationale et d'autre part la réaction, toute russe, à la culture de l'Occident importée en Russie. Ce double élément est la base de l'apogée du XIXe siècle. Le texte est émaillé d'extraits des écrivains russes.
D. T. B.

Prof. B. Zenkovskij. — Fondements d'une Philosophie chrétienne. T. I : Enseignement chrétien sur la connaissance (en russe). Francfort, Posiev, 1960 ; in-8, 151 p.

Petit manuel de la théorie de la connaissance, contenant un exposé succinct des doctrines actuelles sur l'intelligence et la doctrine chrétienne (avec un excursus sur la raison et la foi), les présupposés de la connaissance, la double voie de la connaissance du monde, enfin l'acte et l'objet de la connaissance intellectuelle. D. T. B.

Konrad Onasch. — Dostojewki als Verführer. Zurich, EVZ-Verlag, 1961 ; in-8, 127 p., 8 gravures hors texte, 15.80 Fr. suisses.

L'A. est un spécialiste des questions artistiques. Il étudie ici ce que les personnages de Dostoevskij ont de séduisant quoiqu'ils soient choisis dans les milieux les moins attrayants. Ils ne sont jamais des types conventionnels, mais ont toujours une caractéristique, un trait particulier, qui les élève au-dessus du commun et les rend intéressants. L'A. analyse ainsi

« Les pauvres Gens », « L'Idiot », « Le grand Inquisiteur ». Même le Christ, ainsi « exdogmatisé » devient un homme du commun avec des facultés divines, par lesquelles il entraîne les foules vers les sommets.

D. T. B.

A.-M. Goichon. — Le récit de Ḥayy Ibn Yaqẓān, commenté par des textes d'Avicenne. Avant-propos, traductions, explications et notes. Paris, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-4, 255 p.

L'A. de cet ouvrage ne doit pas être présentée. Elle s'est déjà faite une renommée par plusieurs études sur la philosophie d'Avicenne. Le *Récit de H. b. Y.* dont elle donne ici un commentaire, est une œuvre très brève, qui ne comporte que 25 paragraphes et qui fait partie des *Traités Mystiques* d'Avicenne. Ce n'est d'ailleurs pas une narration, mais un dialogue entre un sage vieillard et l'âme centrée sur la théorie de la connaissance. Au moins, tel se révèle le thème central après l'analyse profonde de l'A. Car on y voyait jusque là un traité de gnose mystique. L'A. a réussi à établir la signification exacte en comparant phrase par phrase le *Récit* avec les œuvres philosophiques d'Avicenne et en recherchant les sources qui se trouvent dans Platon, Aristote, Galien, Ptolémée, Farābī, ainsi que dans le Coran et dans quelques légendes sémitiques et iraniennes. L'ouvrage présente la traduction française divisée en 25 paragraphes, chacun d'eux suivi d'un commentaire très fouillé, qui nous fait admirer la compétence de l'A.

D. A. T.

Edward Ullendorff. — The semitic Languages of Ethiopia, A comparative Phonology. Londres, Taylor's (foreign) Press, 1955 ; in-8, XIV-273 p. 35 /–

Dans ses grandes lignes, cet ouvrage est une thèse de doctorat d'Oxford. L'A. a profité d'un séjour de cinq ans en Éthiopie pour acquérir une connaissance assez large du Tigriña et pour s'initier à l'Amharique et au Tigre. De ce fait il était bien préparé pour aborder une étude comparative du Geʿez et des dialectes qui en sont dérivés. Cependant on ne cherchera pas ici une étude comparée des dialectes, qui permette des conclusions quant à la prononciation du Geʿez, et qui aurait l'avantage de nous délivrer des inconséquences de la prononciation traditionnelle. Le but est différent : établir que les différents dialectes remontent à une même langue éthiopienne et non à deux dialectes sud-arabes différents implantés en Éthiopie. Il fallait donc pour le Geʿez un critère indépendant des dialectes modernes et ce critère était la transcription des mots étrangers. Quant aux dialectes modernes, l'A. se révèle bon connaisseur, l'oreille fine pour les nuances de prononciation. Je regrette un peu que dans cette étude comparative on n'ait pas plus situé les sons dans la morphologie. Mais l'A. annonce précisément une étude comparative sur la morphologie. En somme, il a su traiter la matière d'une façon originale et intéressante. C'est avec grand intérêt que nous attendons ses travaux ultérieurs.

D. A. T.

E. Ullendorff and S. G. Wright. — Catalogue of Ethiopian Manuscripts in the Cambridge University Library. Cambridge, University Press, 1961 ; in-8, X-76 p.

L'Angleterre possède une riche collection de mss éthiopiens, dont le fonds le plus important est celui du *Br. Mus.* (550 mss.). Dillmann en a fait le premier catalogue (1847) et après lui W. Wright (1877). M. Ullendorff a catalogué le fonds éthiopien de la Bodléienne (1951) et celui de la *Royal Library, Windsor Castle* (1953). Au moment où il publie ce catalogue de Cambridge, il promet d'en faire autant pour la *John Rylands Library, Manchester*. Il suit donc très heureusement un programme. Le fonds de Cambridge, catalogué dans le présent ouvrage, contient 67 numéros, provenant pour la partie Ge'ez de l'Expédition britannique de 1867-68, et pour la partie amharique de la bibliothèque privée de C. H. Armbuster (1957). Quantitativement, ce sont les mss. liturgiques (21), dont plusieurs psautiers (8), qui l'emportent, ensemble avec les écrits magiques (15). Je me suis étonné de trouver sous la rubrique *Magical Writings* le n° LV (Or. 185), dont le premier n° revient souvent en forme d'amulette, et qui, outre cela, ne contient rien de magique, mais des légendes miraculeuses, des hymnes et des prières. En matière biblique le n° II (Add. 1570), daté de 1588 réunit les livres de l'Ancien Testament. Le n° IV (Add. 1165) est un évangéliaire du XVIe siècle. Ce sont là les plus anciens mss de ce fonds. La description des mss est généralement très sobre, au point qu'on pourrait souhaiter quelquefois un peu plus de détail. Certains titres sont donnés en éthiopien, certains en transcription, d'autres en traduction. Cette différence n'a pas de raison apparente. D. A. T.

M. A. van den Ouderijn. — Linguae haicanae Scriptores Ordinis praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum Ord. S. Basilii citra mare consistentium quotquot huc usque innotuerunt. Berne-Munich, Francke, 1960 ; in-8, 336 p., 57,50 fr. s.

Ce répertoire très précis veut être un complément à celui de Quétif et Echard : « Scriptores Ordinis Praedicatorum ». D'une part, certaines familles religieuses arméniennes naquirent de l'Ordre des Prêcheurs ou s'y associèrent ; d'autre part, il est bien connu que les arméniens furent d'infatigables traducteurs. Littérature de ces congrégations sœurs des Prêcheurs ; traductions d'œuvres dominicaines, voilà sur quoi nous renseignent avec un soin rigoureux les 587 notices du P. v. d. O.

D. B. R.

J. E. L. Newbigin. — The Reunion of the Church, New and Revised Edition. Londres, SCM Press, 1960 ; in-8, XXXVI-192 p., 21 /-

On ne peut qu'approuver la réédition de cet ouvrage paru en 1948 et d'une grande importance pour les méthodes concrètes de réunion dans un avenir immédiat (cfr *Irénikon* 23 [1950], p. 125). L'A. ne nous paraît pas avoir changé une syllabe de son texte, mais sa conviction — qui est aussi d'ailleurs celle de Bishop S. Neill — relative aux avantages de la méthode de réunion employée en Inde du Sud, n'a fait que s'affermir

avec le temps. C'est d'ailleurs ce qu'il exprime en toute franchise, dans une introduction à cette nouvelle édition et qui est déjà classique ne fût-ce que par le fameux dilemme qu'il a posé contre le projet de Ceylan. Ce dernier plan n'a pas eu cette année auprès des *Convocations* le succès auquel s'attendait la Conférence de Lambeth de 1958. C'est d'ailleurs la recommandation accordée par la Conférence à « Ceylan » comme remède universel, qui a poussé l'évêque à prendre de nouveau position en faveur de l'Inde du Sud. Il critique l'« acte d'unification du ministère » dont il montre les inconséquences, et qui est en effet une invention assez extraordinaire. Il admet, il est vrai, la pleine validité des ordinations non-épiscopales. Il n'en reste pas moins que la méthode en Inde du Sud était assurément moins ambiguë et moins ambitieuse. On pouvait au moins, nous semble-t-il, savoir où l'on en était. Peut-être eût-il été plus sage de ne pas l'abandonner. Quant au livre lui-même, rappelons-le, l'essentiel de son argumentation est plutôt dirigé contre l'anglo-catholicisme qui a tendance à divorcer l'épiscopat de l'Église, que contre le catholicisme tout court. L'épiscopat historique n'est pourtant qu'une solution d'attente, mais qui peut rendre des services à la cause de la réunion au cours d'une première étape, à condition toutefois que chacun sache exactement la portée de ses démarches. Rappelons que l'A. est désormais secrétaire adjoint du C. O. E. D. H. M.

II. HISTOIRE

Emile G. Léonard. — Histoire générale du Protestantisme. T. I. La Réformation (des origines à 1564), T. II. L'Établissement (fin du XVIe s.-XVIIe s.). Paris, Presses Universitaires de France, 1961 ; in-4, 402 + 450 p., nombreuses cartes et illustrations.

Déplorons la mort récente de l'A., Directeur à l'École pratique des Hautes Études à Paris, homme extraordinairement érudit et sûr, mais allergique au climat œcuménique actuel et de tendance personnaliste, congrégationaliste. L'*Histoire générale du Protestantisme* donnera enfin au public de langue française une vue d'ensemble largement informée. Comme le dit l'A. dans sa préface, il n'existe presque aucune histoire générale de ce vaste mouvement de la Réformation dont se réclame le tiers de la population chrétienne du globe. Cela tient peut-être à l'ampleur et aux difficultés de l'entreprise. « Le protestantisme est à la fois un ensemble de doctrine religieuse et d'institutions ecclésiastiques, une civilisation, un type d'homme, une histoire ». Ajoutons qu'il s'est « diversifié presque à l'infini selon le temps, les régions, les impulsions spirituelles, ayant plus ou moins dès le départ récusé le cadre visible et la fonction doctrinale régulatrice que l'Église avait de plus en plus expressément concentrés dans la papauté » (I. C. I. 15.11.61). « Y a-t-il un protestantisme ? » s'interroge l'A. Il répond entre autres choses : « Le protestantisme est un éternel recommencement du fait que la base en est l'expérience individuelle du salut. Mais cette expérience, le croyant la refait le plus souvent dans des cadres qui l'amènent à la modeler sur celle de ses prédécesseurs. Les cadres, certains les nomment tradition, et l'on sait l'importance de la

Tradition dans la vie religieuse du catholicisme ; les protestants ne les repoussent point, y voyant au contraire des bénédictions divines, mais ils se réservent de les comparer constamment à la Bible, juge de toutes les traditions. L'action complémentaire de ce traditionalisme et de cet individualisme et le fait que, à une époque donnée, des circonstances de toutes sortes travaillent à créer chez de nombreux contemporains des aspirations communes, spirituelles aussi bien que sociales ou politiques, font apparaître des recommencements de la Réforme qui en reproduisent l'évolution sur un laps de temps peut-être de plus en plus limité. Pour employer le vocabulaire de l'histoire économique, ces menus recommencements, ces sectes, ces dissidences, ces dénominations sont les « cycles courts » du protestantisme. Mais ces cycles courts semblent se produire (ceci n'est naturellement qu'une hypothèse de travail) à l'intérieur de recommencements plus lents qui sont ses « cycles longs » (p. 4). Trois cycles nous sont annoncés : le premier dans le t. I, consacré à la Réformation et qui se clôt avec la mort de Calvin (1564), contemporaine de la conclusion du concile de Trente. Luther et l'expansion fulgurante de son mouvement tiennent la plus grande place jusqu'au blocage de la « rescousse impériale et pontificale ». Le dernier chapitre, étonnamment dense et nourri d'une discrète ferveur qui n'ôte rien à la lucidité critique la plus exigeante et parfois la plus sévère, sert de transition avec le second cycle du t. II : l'établissement, reprise de la Réformation par Calvin salué comme l'initiateur de la civilisation moderne. Si Luther apparaît aux yeux de l'A. comme un « maître spirituel » un « évangélique » au sens plein du mot, Calvin est plutôt vu comme le créateur d'un nouveau type d'homme : « le réformé ». Moins à l'aise peut-être en ce qui concerne les anglicans ou les protestantismes épiscopaliens (par exemple la lutte du pluralisme contre ' l'établissement ecclésiastique en Angleterre ', chap. V), l'A. ne manquera pas de nous passionner par son t. III (à paraître) où s'amorcera le 3e cycle partant d'un certain déclin, passant par des réveils, des périodes d'expausion missionnaire pour aboutir à l'apparition de nouvelles Églises, d'orthodoxies renouvelées mais aussi des réactions nationalistes-paganisantes et un certain détachement des milieux populaires. A partir des mouvements de concentration œcuméniques et professionnels esquissera-t-on en guise de conclusion un 4e cycle ? — Le journal « Réforme » dans la longue recension qu'il fit de cette belle publication met en exergue ce mot résumant bien la pensée léonardine du témoignage protestant face aux appareils développés de l'Église : « Tu es déjà sauvé ».

G. W.

Eric Waldram Kemp. — The Life and Letters of Kenneth Escott Kirk, Bishop of Oxford, 1937-1954. Londres, Hodder and Stoughton, 1959 ; in-8, 222 p., 20/-

Le sujet de cette biographie, l'évêque anglican d'Oxford, a été pour nous autres sur le Continent un personnage tout différent de celui qu'ont connu et apprécié les anglicans. Du moins, c'est là une conclusion que nous tirons de la lecture de ce livre. Par ici on connaît en Kirk l'éditeur du volume *The Apostolic Ministry* et l'inspirateur de la *International League for Apostolic Faith and Order* (ILAFO). De cette dernière, comme de

toute identification de Kirk avec le mouvement œcuménique international, pas une syllabe dans cette biographie. Quant à *The Apostolic Ministry*, un paragraphe de 16 lignes nous est accordé, et c'est tout. L'intérêt de l'A. se concentre sur deux aspects de l'activité de Kirk, inconnus pour nous, et c'est là que nous pouvons apprendre beaucoup de ce livre. Ce sont la redécouverte dans l'anglicanisme moderne de la théologie morale et le rôle de premier plan que tint l'évêque d'Oxford dans l'affaire de l'Inde du Sud. Kirk a beaucoup écrit sur la théologie morale et a vu dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin adaptée par les théologiens carolins du XVII[e] siècle la seule bonne base d'une morale qui soit susceptible d'aider les anglicans. Il se méfiait par ailleurs de l'hypertrophie de l'autoritarisme chez les moralistes catholiques plus récents. Étroitement associé au bouillonnant dom Gregory Dix dans les efforts faits par l'Église d'Angleterre pour préciser son attitude vis-à-vis des négociations unionistes en Inde du Sud, le Dr. Kirk a surtout été un élément d'équilibre. Que l'A. nous permette de lui adresser une demande : lui et un petit cercle d'initiés (dont, fort heureusement, nous sommes) nous savons ce qu'est à Oxford *P. P. E.* (p. 49) ; dans les lettres de Dix, nous savons qui est *John D.* (p. 181) et quel est *Jacky's Scheme* (p. 182) ; nous savons qui était en 1950 le doyen de Chichester (p. 183) et qui est *George* (p. 182) ou *Nancy* (p. 205 ss.), mais dans dix, vingt ans qui le saura ? Ne pourrait-il pas préciser dans des notes les noms de ces personnages ou les titres cachés sous ces initiales ? Ce serait une précieuse facilité, ou ... ne pense-t-il pas qu'on le lira encore dans vingt ans ? D. G. B.

Jean Rillet. — Zwingle. Le troisième homme de la Réforme (Coll. Les Temps et les Destins). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-8, 316 p.

Pasteur à Zurich, connu en particulier par ses dialogues avec le chanoine Cristiani, l'A. est qualifié pour rédiger cette biographie du méconnu Zwingli, le réformateur suisse contemporain de Luther : « Il n'est pas un saint de vitrail. Sa silhouette morale évoque celle d'un prophète combattant comme l'Élie du Carmel » (p. 8). Dans ses prédications du Grand-Münster, retentissant bientôt dans de nombreux cantons suisses, Zwingle invitera ses auditeurs à distinguer l'évangile éternel des règles de l'Église. Véritable force helvète de la nature, plus radicale encore que Calvin dans sa réduction théologique, le troisième homme de la Réforme nous restera plus sympathique par ses talents patriotiques de bon confédéré que par sa clairvoyance théologique : celle-ci marquera plus tard le calvinisme et la Réforme tout entière d'un dangereux symbolisme. Si l'on peut dire avec le professeur Courvoisier et par certains textes que cite l'A. que Zwingle est déjà calviniste, par contre les zwingliens qui, par la confession de foi helvétique postérieure (Bullinger, 1566) se rattachèrent au mouvement de Genève, « symboliseront » le calvinisme au point que dans les siècles suivants il n'en ait perdu sa signification. Louons le pasteur Rilliet de nous avoir longuement parlé de ce fameux colloque de Marbourg (1529) où, à propos du sacrement de l'Eucharistie, s'affrontèrent douloureusement, mais pacifiquement Luther, Zwingli, Mélanchton, Bucer et Œcolampade, prototype des conférences œcuméniques qui se tiendront entre luthériens

et réformés de nos jours encore. C'était au château de Philippe de Hesse, lequel était inquiet des divergences protestantes face au catholicisme.

G. W.

G. R. Cragg. — The Church and the Age of Reason (1648-1789). The Pelican History of the Church IV. Harmondsworth, Penguin Books, 1960 ; in-8, 300 p., 5 /-

L'A. possède un très grand talent d'exposition claire, condensée et complète, idéale pour cette collection. Il est surtout remarquable là où il traite de ce qu'il connaît bien, de ce qui lui est lié par sympathie : le protestantisme anglo-saxon et, à un degré moindre, germanique. Bien que toujours objectif en parlant du christianisme, il reste étranger à notre foi et à notre Église et écrit alors une histoire plutôt politique que religieuse. L'Orthodoxie à laquelle — *mirabile dictu* — il consacre un chapitre, reste encore plus loin des préoccupations personnelles de M. C. Néanmoins ce qu'il en dit est correct, mais on pourrait en dire autre chose. En résumé : nous avons ici un excellent sommaire dans lequel l'A. a su donner à chacun son dû, avec impartialité certes, mais d'un point de vue bien ferme, point de vue protestant.

D. G. B.

Protestantisme français d'aujourd'hui. Préface du Pasteur Marc Boegner. Paris, « Les Bergers et les Mages », 1959 ; in-12, 182 p.

En quelque 180 pages, nous avons ici, pour le lecteur non initié et pressé, une note juste et actuelle du protestantisme français. La variété et la compétence des collaborateurs bien connus, André Appel, Marc Boegner, Jean Bosc, Pierre Bourguet, Pierre Burgelin, Paul Conord, Robert Cook, François Goguel, Marc-André Ledoux, Pierre Lestringant, Marguerite Morch, Pierre Nardin, Marcel Pfender, Paul Romane-Musculus, Colette Roullet, Raoul Stephan, sous la direction de Paul Conord, assurent à cette publication venue à l'occasion de la commémoration du quadri-centenaire du premier synode national des Églises réformées de France, une qualité particulière. A l'heure où la Fédération protestante de France, qui groupe sept Églises protestantes, va modifier ses statuts, un survol objectif de son histoire est nécessaire. Dans la même collection, le récent « Qu'est-ce que le protestantisme ? » (in-8, 154 p.) de Roland de Pury donnera bien la tonalité générale de la théologie « barthienne » en vigueur dans une bonne moitié des Églises réformées de France.

G. W.

Yvonne Chabas. — Catholiques et Protestants. Fin d'une controverse. Paris, La Colombe, 1961 ; in-8, 198 p., 11 N. F.

Dans un survol sentimental et documenté du XVIIe siècle, l'A. nous donne de fines touches sur les « accommodeurs de religion » de cette époque, en particulier sur la fameuse correspondance Bossuet-Leibniz, et essaie de nous montrer comment le grand siècle de Louis XIV, même après la révocation de l'édit de Nantes, peut être un bon tremplin pour le succès œcuménique du XXe siècle. Mais qui ne voit aujourd'hui que précisément la thèse du grand évêque de Meaux (variations infinies des

Églises protestantes) est infirmée par le dynamisme unificateur actuel du Conseil œcuménique des Églises et que le grand philosophe luthérien allemand, qui avait été chargé (nous dit-on, p. 136) par le tsar de Russie Pierre le Grand « de dresser un système pour réunir l'Église grecque et l'Église latine en 1707 » visait en un sens plus loin en disant : « Si seulement les chrétiens pouvaient se réconcilier trouvant dans leur union une force invincible, ils sauveraient l'Église de Dieu » ? La tonalité de tout l'ouvrage nous est assez bien donnée par les dernières lignes de l'épilogue (p. 196) : « Les Protestants sont des réformateurs, leur génie est de réformer... Voulez-vous réformer l'Église dans une mesure restreinte ? Nous y consentons. Nous avons fait beaucoup de pas vers vous déjà et vous vous êtes montrés sensibles à nos avances . Au XVIIe siècle nous vous avons dit : « Soumettez-vous et nous réformerons ». Vous n'avez pas eu confiance. « Au XXe siècle un pape plein de sagesse, averti par l'expérience, songe à réformer premièrement pour réunir ensuite ; ce siècle si lourd d'épreuves par ailleurs, a bien mérité de voir enfin le triomphe de la raison et de l'amour ». Finie la controverse ? G. W.

John Kennedy. — Presbyterian Authority and Discipline. Edimbourg, St-Andrews Press, 1960 ; in-8, 118 p., 15 /-

L'A. de ces *Chalmers Lectures* jette un cri d'alarme, en appelant ses coréligionnaires de l'Église presbytérienne d'Écosse à un examen de conscience sur la crise d'autorité qu'il dénonce dans son Église : « Chacun fait ce qui lui plaît », au moins une majorité. En partant du Nouveau Testament, interprété dans le sens réformé (rejet de la succession apostolique, autorité divine médiatisée par l'ensemble de la communauté) et en poursuivant par le message des Réformateurs (expérience religieuse confirmée par la Bible pour dénoncer la hiérarchie et lui substituer un ministère conforme à la Parole de Dieu), l'A. en arrive aux ordonnances des réformateurs écossais. D'abord sur le plan du ministère — Knox admettait aussi bien l'épiscopalisme que le presbytérianisme, pourvu qu'il fut selon l'Écriture — puis sur le plan de la discipline à laquelle l'A. s'attache longuement. Il insiste également sur la nécessité de la responsabilité chez les membres actifs du presbytérianisme, et sur leurs obligations mutuelles. Citons cette phrase : « Un homme qui a adhéré à l'Église a déjà exercé son jugement privé et s'en est remis au Christ Seigneur, à la foi, et aux ordonnances apostoliques et au gouvernement de l'Église qu'*il* a accepté. Il s'en est remis aux conséquences ecclésiastiques de son jugement privé et de celles-ci ce n'est pas lui qui décide mais la communauté chrétienne. » Faisons des vœux pour que la publication de M. K. fasse revenir en grand nombre, de leur individualisme et de leur apathie, les presbytériens écossais. D. H. M.

A. M. Ramsey. — From Gore to Temple. The Development of Anglican Theology between Lux Mundi and the second World War, 1889-1939. Londres, Longmans, 1960 ; X-192 p., in-8, 18 /6.

On appréciera à sa juste valeur le privilège d'avoir désormais, de la plume même de l'actuel archevêque de Cantorbéry, un exposé critique

de la théologie anglicane à une époque décisive de son évolution. Durant le demi-siècle qui s'étend de la publication de *Lux Mundi* à la seconde guerre mondiale, cette théologie s'est en effet trouvée aux prises avec les problèmes posés par les données du monde contemporain, et notamment la critique biblique, sans oublier, bien sûr, la naissance du mouvement œcuménique. Ces *Hale Lectures* diffèrent profondément des chapitres descriptifs et un peu confus qu'on nous avait donné en 1951 de J. K. Mozley, en partie sur le même sujet, et intitulés : « Some Tendencies in British Theology from *Lux Mundi* up to the present day » (cfr *Irénikon* XXVII [1954] p. 342). Dans l'ouvrage présent, Gore sert de toile de fond et c'est dans le prolongement de sa pensée que sont envisagées les diverses prises de position des théologiens anglicans sur les grands problèmes de leur époque. Le Dr. R. excelle à dégager les aspects positifs, mais aussi à nous révéler les déficiences de chacune des grandes tentatives qui ont marqué ces années mouvementées, nous suggérant ainsi l'aspect dynamique de cette évolution qui se poursuit sous nos yeux. La première se centre sur les problèmes de l'Incarnation où Gore et certains émules s'essaient à un renouvellement de la pensée patristique, tandis que d'autres, volontairement infidèles à ce propos, s'éloignent parfois assez radicalement du christianisme. Après avoir esquissé les infiltrations modernistes caractéristiques des années proches de la première guerre, le Dr. R. examine une fois de plus la réaction : Gore avait vu en pleine clarté l'enjeu de la partie, mais l'archevêque n'approuve pas entièrement son offensive disciplinaire ; seule une critique qui pousserait ses exigences à fond surmonterait la crise. A propos du grand travail apologétique de Gore dans les années d'après guerre, l'éminent théologien analyse le catholicisme libéral de Gore avec son enracinement dans l'histoire et ses préoccupations d'ordre moral, puis dessine, quelque peu en contraste, le nouveau catholicisme libéral se développant dans le sillage des *Essays Catholic and Critical*. Une critique plus affinée et une insistance sur l'expérience religieuse étrangère à Gore, amènerait en contre partie, une diminution du sens de l'unité de la révélation, dans ce qui était d'ailleurs moins système que synthèse d'attente. Durant le même temps, l'influence d'Hoskins est vigoureusement soulignée dans le renouveau de la théologie biblique. L'ecclésiologie anglicane est liée aux préoccupations œcuméniques et l'A. relève les différentes directions prises dans la manière d'intégrer l'épiscopat aux données concrètes du problème œcuménique. On apprendra que l'idéologie, si puissante actuellement, des degrés de validité remonte à O. Quick. Ces dernières pages introduisent plus nettement la personnalité de W. Temple à qui est consacré un ultime chapitre où la grandeur de ce dernier est plus suggérée que vraiment montrée. Ouvrage indispensable pour saisir la théologie anglicane, telle qu'elle continue aujourd'hui à évoluer dans des conditions quelque peu nouvelles et peut-être avec moins de relief.
D. H. M.

James Carpenter. — Gore. A Study in Liberal Catholic Thought. Londres, The Faith Press, 1960 ; in-8, 308 p., 30 /-

L'A., jeune clergyman américain qui a fait des séjours en Angleterre, nous donne une étude complète de la pensée de Gore et l'on peut dire

qu'ancun aspect de l'activité intellectuelle considérable du grand théologien, toujours en recherche, n'est laissé dans l'ombre. Il se base sur toute la production de Gore et sur une bibliographie considérable, dont il nous fournit un état complet. Il aborde son sujet avec une sympathie marquée mais il accumule finalement pas mal de critiques — dont un certain nombre sont d'ailleurs justifiées — surtout quand il s'agit d'ambiguïtés et de contradictions, dues aux méandres d'une pensée parfois tranchante mais insuffisamment rigoureuse. Ces réserves sont d'ailleurs loin d'être toutes originales, l'auteur ne se faisant pas faute de les appuyer sur des citations abondantes, et ceci permet de juger des réactions d'un certain nombre de contemporains de l'évêque comme de théologiens actuels. M. C. reprend en particulier les objections présentées à propos de l'historicisme ou de la conception de l'autorité qui en découle, par les représentants d'une génération catholique-libérale plus récente, mettant l'accent de façon parfois ambiguë sur l'expérience religieuse, notion que Gore tendait plutôt à écarter. En apologétique, surtout sur le terrain exégétique, les positions de Gore sont souvent dépassées ; en christologie, la kénose qu'il avait tant à cœur de promouvoir — et sur laquelle des précisions intéressantes sont apportées — est aujourd'hui beaucoup moins en faveur ; ses conceptions eucharistiques dépendent en partie d'un idéalisme qui a fait son temps. Néanmoins, non seulement il a eu le mérite de combattre pour les fondements de l'orthodoxie en une période troublée, mais il a aussi tenté de construire une orthodoxie critique, qui demeure encore aujourd'hui pleine de ferments. Certaines de ses vues parfois pénétrantes, même si à l'occasion elles l'égarent, peuvent continuer de vivifier l'effort théologique dans son Église et au dehors. A noter avec l'A. que l'*Atonement* occupe une place beaucoup plus importante chez Gore qu'on ne le croit généralement. Il n'est pas uniquement polarisé sur l'incarnation mais met aussi l'accent, non sur la pénitence vicaire, mais sur le sacrifice représentatif. Quelques fautes d'impressions parfois solennelles (par exemple Mgr Congar, p. 144). Ouvrage consciencieux, informé, équilibré. D. H. M.

Rev. James Good. — The Church of England and the Ecumenical Movement. Londres, Burns and Oates, 1961 ; in-8, IV-164 p., 18 /-

Dans le *Tablet*, D. B. C. Butler a fait justice de ce pamphlet, et tout le monde sait que ce périodique et ce critique sont catholiques. Nous ajouterons deux remarques : 1° c'est une allégation dénuée de preuves de dire que l'encyclique « Mortalium animos » visait les Conversations de Malines, terminées depuis deux ans et louées par le pape Pie XI, en Consistoire ; 2° quoiqu'il en soit des termes non voilés sous lesquels l'auteur veut accabler le Cardinal Mercier et dom Lambert Beauduin, pour avoir osé suggérer une solution à la question anglicane qui serait l'érection d'une sorte de patriarcat, l'auteur et le monde entier devront un jour reconnaître qu'en ce point aussi (car il y en a bien d'autres !) dom Lambert Beauduin fut prophète, précurseur. En effet, personne n'ignore, et beaucoup ont exprimé en public ce souhait, cette suggestion de « patriarcats » à créer en Occident. Certains pensent que la question sera examinée au Concile du Vatican II. A Lord Halifax, attaqué en public par un religieux

catholique, Monsieur Portal, assis à côté de lui, conseilla : « Ne répondez pas ». Les anglicans savent bien que le présent ouvrage n'est pas plus que l'opinion privée de quelqu'un entre quatre cent millions. Il y a trop d'aigreur pour que ce soit juste. D. Th. Bt.

Ronald Chapman. — Father Faber. Londres, Burns and Oates, 1961 ; in-8, VIII-374 p., 35 /-

Le nom *Faber* évoque aussitôt *Tout pour Jésus* et par prolongement une spiritualité mièvre et édulcorée. Tout cela n'est point inexact, mais il y a autre chose. C'est le mérite de M. C. de nous avoir tout montré : l'incroyable sentimentalité de Faber, le mariage très réussi chez lui de l'*evangelicalism* anglo-saxon avec l'afféterie italienne post-baroque, mais d'autre part, la rudesse de l'Anglais du Nord, la profondeur et la vérité de son amour pour le Christ, la solidité de sa formation théologique, son succès comme prédicateur et convertisseur, sa soif d'âmes et mainte autre qualité. Enfant de son époque, Faber est, fatalement, inassimilable pour nos contemporains. Associé à Faber dans l'introduction en Angleterre de l'Oratoire de saint Philippe Neri, Newman joue un rôle considérable dans cette biographie, rôle d'ailleurs qui n'a absolument rien de sympathique. Il se montre soupçonneux et susceptible, l'homme qui proteste qu'il pardonne tout, ne reproche rien, etc., tout en refusant d'accepter aucune excuse ou de se réconcilier. De la part d'un chrétien, c'est proprement déconcertant. L'A. a fait du bon travail dans cette étude d'une — voire, de plusieurs — des grandes figures du XIX[e] siècle catholique anglais.

D. G. B.

Glorney Bolton. — Living Peter. A Biographical Study of Pope John XXIII. Londres, Allen and Unwin, 1961 ; in-8, 208 p., 25 /-

Écrire la biographie d'un vivant n'est pas chose aisée, même s'il s'agit d'un homme dont la destinée est exceptionnelle, comme celle du pape Jean XXIII. Parce que l'on ne peut tout dire encore, l'A. fait, en somme, l'histoire de l'Église catholique et un peu du monde durant les quatre-vingts ans passés, et là-dedans il place son héros. Plusieurs, qui ont connu le pape avant son élection, constateront l'absence de détails, de petits faits qui pourraient aussi expliquer pas mal de choses. Les unionistes trouveront de quoi éclairer cet aspect de l'activité pontificale. Les Anglais, à qui cet ouvrage est destiné tout d'abord, auront le récit et les commentaires de la visite du Dr. Fisher. L'A. un anglican qui vit à Rome depuis plusieurs années, a écrit cette vie avec une intention évidente de rapprochement. C'est une œuvre loyale qui impressionnera. D. Th. Bt.

Ernest Stein. — Histoire du Bas-Empire. T. I. De l'État romain à l'État byzantin (284-476). Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-8, 672 p. en 2 vol., 4 cartes h. t.

Après avoir publié le tome II du présent ouvrage, déjà à titre posthume, un labeur plus délicat encore attendait le professeur Palanque, celui de préparer la réédition du t. I, paru en 1928, amendé dans le sens où l'A. le

désirait explicitement. Semblable entreprise trahirait complètement un A. si celui qui en est chargé ne dispose pas de moyens précis qui la garantissent. Ces moyens M. Palanque les a possédés : ce sont les notes marginales de l'A. et d'autres notes, les témoignages de sa veuve et les souvenirs personnels nombreux et précis. En outre, pour rendre la publication plus profitable après un tel intervalle de temps, la bibliographie a été mise à jour, le sort des opinions de l'A. rapporté dans des travaux ultérieurs, le classement des sources, un index soigneux ont été ajoutés sous la responsabilité du traducteur. De toute cette économie, celui-ci s'explique honnêtement. La masse de deux séries de notes et des appendices a conduit les éditeurs à les présenter groupés sous un brochage séparé ; la pagination est cependant unique. Sous cette nouvelle toilette, la doctrine du maître conserve toute sa vigueur et son actualité. Aux exégètes du IVe Évangile qui chercheraient des parallèles humains au mode de transmission des paroles du Seigneur par la manière de saint Jean, on peut évoquer sans irrévérence l'intimité de pensée et la probité scientifique qui relient sur le terrain de l'histoire E. Stein et J.-R. Palanque.

D. M. F.

Erhart Kaestner. — Mount Athos. The Call from Sleep. Londres, Faber and Faber, 1961 ; in-8, 192 p.

Archim. Chrysostomos Moustakas. — *Τὸ Ἅγιον Ὄρος Ἄθω.* Athènes, Astir, 1957 ; in-12, 151 p.

S. Fedyniak, O. S. B. M. — Černeča Gora Afon (Spogady). Prudentópolis (Brésil), PP. Basiliens, 1958 ; in-16, 153 p.

Le premier de ces ouvrages est la traduction anglaise par Barry Sullivan du *Die Stundentrommel vom heiligen Berg Athos* qui a déjà été présenté à nos lecteurs (1961, p. 371). Le traducteur a omis les passages ou observations spécifiquement allemandes ou celles qui concernent des situations allemandes.

Le suivant donne une courte description des vingt monastères et de quelques types de moines remarquables, entre autres du P. Avvakoum de Lavra (p. 46-48) ; le tout est illustré de nombreux dessins du peintre Rallis Kopsidis. On regrette de trouver parmi les belles légendes athonites quelques attaques très récentes contre le pape et les catholiques.

La littérature ukrainienne sur l'Athos est encore très réduite. Aussi ce fut une heureuse idée du P. Fedyniak de mettre à la disposition des Ukrainiens ses souvenirs de voyage fait en novembre 1957. Certes, la distance entre le monachisme introduit à Kiev au XIe siècle par le moine athonite Antoine et l'actuel Ordre de Saint-Basile le Grand concentré dans l'hémisphère américain est considérable. L'A. a eu l'occasion, en réfléchissant sur l'origine et le point de départ, de faire des comparaisons utiles.

D. I. D.

Edward Ullendorff. — The Ethiopians, An introduction to Country and People. Londres, Oxford University Press, 1960 ; in-8, XIV-232 p., 30 /-

Cet ouvrage veut être un sommaire objectif de ce que l'éthiopisant doit savoir en général sur l'Éthiopie. Mais, au-delà du cercle restreint des éthiopisants, il offre au laïc une introduction sûre qui n'est aucunement surchargée de détails trop techniques. L'A. le fait en dix chapitres, décrivant successivement l'exploration et l'étude, la géographie, l'ethnographie, l'histoire, la religion, les langues, la littératnre, l'art, les coutumes et les institutions. On ne cherchera pas ici une description exhaustive de toutes les manifestations de la foi, mais tout au loug du livre on rencontrera bien des éléments de rite, de doctrine, d'institutions chrétiennes, de telle manière que celui qui cherche à s'initier à l'Éthiopie chrétienne, pourra trouver dans cette introduction qui ne lui est pas proprement destinée, une information non négligeable. L'A. a tendance à rattacher beaucoup d'éléments culturels et religieux éthiopiens à une influence hébraïque pré-chrétienne. Il y a certainement à cela un fondement, mais certains de ces éléments pourraient bien avoir été introduits par des chrétiens. D. A. T.

Stephan and Nandy Ronart. — Concise Encyclopaedia of arabic Civilization. The Arab East. Amsterdam, Djambatan, 1959 ; in-8, X-589 p., 57 /6.

La petite encyclopédie que nous présentons ici, n'est pas destinée au savant islamisant. Il n'y trouverait par exemple aucune référence bibliographique. Aussi cette encyclopédie n'est-elle pas un instrument de travail pour la recherche scientifique. Elle réunit plutôt tout ce que l'on peut rencontrer aujourd'hui dans les livres, les journaux, les conversations en matière de civilisation arabe, et cela au sens très large. Y entrent l'histoire, la littérature, la géographie, la religion, l'éducation, les métiers etc... Chaque mot, chaque notion est traitée avec compétence et avec la longueur qui lui convient. La matière est cependant limitée à l'Orient arabe ; c'est dire que le maghreb en est exclu. Ainsi ne trouvera-t-on pas mentionné par exemple Ibn Khaldūn. Cette matière sera traitée dans un volume complémentaire. Cette petite eucyclopédie pourra être très utile aux non-arabisants ; ils s'y retrouveront plus facilement que dans les ouvrages spécialisés. On s'étonne de voir les Jacobites et les Nestoriens définis comme *secte* chrétienne, les Chaldéens comme *secte* catholique, alors que les Syriens (catholiques) sont une *Église* orientale et les maronites une *Église* arabe chrétienne. D. A. T.

Constance E. Padwick. — Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in common use. Londres, SPCK, 1961 ; XXX-313 p., 35 /-

On aborde généralement l'étude d'une religion par ses livres saints, ses théoriciens, ses théologiens, ses rites officiels. L'A. de cet ouvrage a saisi l'autre bout. Elle a parcouru une quinzaine de grands centres du monde musulman, cherchant à réunir les manuels de dévotion de caractère

populaire : plus de cent. C'est en se basant sur ce matériel qu'elle décrit à l'aide de beaucoup d'exemples les différentes formes et degrés dans les prières et les dévotions musulmanes. Glorification, confession, bénédiction, pénitence, demande, c'est toute la théologie de la prière telle qu'elle vit concrètement dans les masses musulmanes avec ses aspects quelquefois mécaniques, mais souvent profondément spirituels. En abordant l'Islam par le biais des manuels de dévotion, l'A. a fait œuvre originale. L'ouvrage est accessible au non spécialiste. D. A. T.

Heinz Skrobucha. — Meisterwerke der Ikonenmalerei. Recklinghausen, Bongers, 1961 ; in-4, 296 p., 60 pl. en couleur.

Ce livre veut donner une vue d'ensemble de la peinture des icones depuis le VI[e] s. jusqu'à la fin du XVII[e] s. Une excellente introduction (pp. 7-49) donne un aperçu très complet de cet art avec toutes les nuances nécessaires. Même un non-initié aura, après la lecture de ces quelques pages, une vue assez complète et suffisamment nuancée de la question. Très bien expliquée aussi est la raison pour laquelle le phénomène de la dégénérescence de cet art n'a pu être arrêté, malgré des efforts, certes louables, qui ont été fait de différents côtés. La série des planches, chacune accompagnée d'une explication, est divisée en deux séries. Pl. I-XXXII comprend les icones grecques ou italo-byzantines, allant du VI[e] s. jusqu'à la fin du XVII[e]-début du XVIII[e], tandis que les Pl. XXXIII-LX représentent des icones russes du XIV[e] s. jusqu'à la fin du XVII[e] s. Les explications contiennent, il nous semble, quelques inexactitudes. Le texte *ΠΡΟΕΙCΤΟC* sur la Pl. I ne veut pas dire : « Wächter », mais bien plutôt : « Vorsteher », c'est-à-dire chef d'une communauté religieuse. En effet, le personnage représenté est Abba Mennas, anachorète, fondateur d'une communauté en Haute-Égypte, dont la mémoire se fête le 29 Toubah (= 24 janv.), selon le synaxaire copte. Il porte en main le rouleau, indiquant l'enseignement qu'il donnait à ses disciples. Sur la Pl. IV on voit Moïse portant une tablette en marbre, représentant les Tables de la Loi et donc pas un livre, comme le veut l'A. (p. 66). Sur la Pl. XVIII le roi, se trouvant en haut de l'icone, à droite, n'est pas le roi Salomon, mais son père le roi-prophète David. Il porte une barbe, tandis que Salomon n'en a jamais. Le personnage à gauche que l'A. n'identifie pas, doit être le prophète Osée. La figure en question porte une barbe arrondie, ce qui est conforme à la description que donne de ce prophète Papadopoulos-Kérameus (St.-Petersburg 1909, p. 78). Selon l'indication du même livre *(Manuel de la Peinture de l'Athos = Hermeneia)* à la p. 277, on peut trouver sur la scène de la Descente du Christ aux Enfers, les prophètes David (qu'on voit ici effectivement), Habacuc et Osée. Selon la tradition, Habacuc est représenté jeune, sans barbe (cfr le même p. 78). Ainsi il nous reste à conclure que la personne en question est bien le prophète Osée. L'A. fait remarquer à la p. 115 que l'Apôtre Pierre tient en main un rouleau, enroulé en forme d'entonnoir, de manière à former des deux extrémités pour ainsi dire deux rouleaux. Il n'en explique pas la raison qui est pourtant simple. Il s'agit des deux épîtres que la Bible nous a conservées de cet Apôtre. Saint Paul au contraire est représenté avec un livre, à cause du volume de ces nombreux écrits. Parfois on lui met dans la main gauche, quatorze rou-

leaux, retenus ensemble par un lien. A la p. 123 l'A. n'a pas bien transcrit le texte qui se trouve sur la feuille que saint Antoine tient en main sur la Pl. XIX. Il faut lire : *ΙΔΟΝ* et *ΠΑΓΙΔΑΣ* et non pas : *ΙΛΟΝ* et *ΠΛΑΓΙΔΑΣ*. Le texte complet de la citation se trouve chez Papadopoulos-Kerameus (p. 162, 25). Notez que le *EI* de *EIΔON* a été remplacé sur notre texte par un I par le fait que les deux caractères se prouoncent tous deux comme un i. Il nous semble que la fixation du type des SS. Pierre et Paul se soit faite bien plus tôt que l'A. le suggère à la p. 127, et cela déjà au moins depuis le IV[e] s. (cfr F. Van der Meer, *Atlas of the Early Christian World*, 1958, p. 162, n[os] 547-551). Selon les dernières investigations, on pourrait l'avancer jusqu'au III[e] ou II[e] s. (cfr L. Ouspensky, *Essai sur la Théologie de l'Icone dans l'Église Orthodoxe*, p. 208, fig. 21). Sur la Pl. XXII saint Jean l'Évangéliste est représenté jeune et pas comme un vieillard, comme l'A. le dit à la p. 135. Du reste, son nom est inscrit bien lisiblement dans l'auréole, où on peut déchiffrer sans difficulté l'abbréviation *ιῶι*. Derrière lui se trouve Joseph d'Arimathie et à droite Nicodème avec l'échelle. Les n[os] 1 et 2 à la p. 139 n'ont pas de notes correspondantes ni à la p. 139, ni à la p. 140. A la même p. 140, l'A. affirme que sur la Pl. XXIII un dessin ornemental remplace, dans l'auréole du Christ l'abréviation IC XC qui s'y trouverait toujours. C'est manifestement une méprise. L'inscription en question se trouve de part et d'autre de l'auréole comme ici et presque jamais dans l'auréole même. L'A. a certainement voulu indiquer l'inscription : *ὁ ὤν* qui, elle, s'y trouve habituellement, au moins à partir du moyen âge. La transcription *Sošetvrie* à la p. 179 n'est pas exacte. Il faut lire Sošestvie. La ressemblance que l'A. constate entre l'icone, représenté sur la Pl. XLII et une icone se trouvant à la Galerie Tretjakov peut très bien s'expliquer si l'on suppose que toutes les deux sont inspirées par la fameuse Nativité du Christ, peinte par A. Roublev pour l'iconostase de la Cathédrale de l'Annonciation au Kremlin à Moscou. Il y a en effet des similitudes frappantes entre ces trois icones. L'icone de Roublev est daté habituellement de 1405 ce qui fait qu'elle est la première en date des trois (cfr Pl. sans n[o] dans V. Lasarev, *André Roublev*, Moscou, 1960). Sur la Pl. LVIII saint Nicolas est revêtu d'une chasuble (phélonion) et non pas d'un « sakkos », comme le veut l'A. Cela est du reste conforme à la tradition ancienne, tandis que les quatre saints évêques, peints sur les bords de l'icone, portent, eux, le sakkos. Ces quelques remarques ne diminueut cependant en rien la valeur de cet ouvrage, contenaut des planches assez représentatives de chaque époque. L'impression de tout le livre, mais surtout des planches a été faite avec un soin extrême et on admire surtout l'application des ors qui a été fait de main de maître. Ce livre est un vrai succès pour l'infatigable maison d'édition Bongers qui s'est distinguée déjà plus d'une fois dans cette matière.

D. J.-B. v. d. H.

Dimiter Zontschew. — Der Goldschatz von Panagjurischte. Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in-8, 20 p., 72 p., en coul., DM 48.

Il s'agit ici du trésor d'objets en or, trouvé le 8 décembre 1949 dans la vallée de Panagjurište au sud de la Bulgarie. Le trésor consiste en quatre cornes à boire, trois aiguières, une phiale et une amphore, employées

dans l'antiquité pour les grands festins. Tous ces objets, en or pur, sont décorés de scènes mythologiques en relief et appartiennent à l'art grec ancien. On n'y trouve pas trace d'une influence quelconque étrangère à cet art. Ils semblent dater de la deuxième moitié du IVe s. av. J.-C. La technique est parfaite et les représentations réalistes, quoiqu'elles comportent de-ci de-là quelques imperfections qu'on ne trouverait pas à l'époque classique de l'art grec. De très belles planches en couleur nous donnent une image saisissante de ces magnifiques et rares œuvres d'art de la fin de l'époque classique ou du début de l'époque hellénistique.

D. J.-B. v. d. H.

Titus Burckhardt. — Siena. The City of the Virgin. Londres, Oxford University Press, 1960 ; in-4, 126 p., 44 ill. en noir et 2 pl. en coul., 50 /-

Ce livre est la traduction anglaise de *Siena, Stadt der Jungfrau*, paru à l'Urs Graf-Verlag en 1958, dans la série : « Stätten des Geistes ». Le but de l'A. était de faire revivre devant nous la cité gothique de Sienne, ville qui a su garder jusqu'a nos jours son caractère de ville fortifiée du moyen âge. A l'aide de magnifiques photos en couleur, prises par l'A. lui-même, de nombreuses gravures et d'une mise en page très artistique, il nous est devenu possible de pénétrer jusqu'au cœur même de cette ville si attachante, de comprendre la ferveur de sa dévotion envers la Sainte Vierge, d'y voir vivre sainte Catherine, la fille la plus illustre de cette cité, d'assister à la vie journalière de sa noblesse et de ses bourgeois avec ses joies et ses peines. En un mot, l'A. a pleinement réussi dans son but de nous faire connaître et aimer Sienne, en la plaçant d'une main de maître dans le contexte géographique et historique qui seul est capable de nous donner cette vue d'ensemble, indispensable à une compréhension tant soit peu exacte de la réalité qu'était et que reste encore cette ville merveilleuse.

D. J.-B. v. d. H.

Hubert Schrade. — Malerei des Mittelalters. Gestalt, Bestim*mung, Macht,* Schicksal. I : Vor-und frühromanische Malerei. Cologne, Dumont Schauberg, 1958 ; in-4, 319 p., 104 pl. en noir et 16 en coul.

Ce livre est le premier tome d'une série qui en comportera trois, concernant la peinture du moyen âge. Chaque tome forme néanmoins un tout en lui-même. L'A. s'occupe surtout de la peinture murale et des panneaux. Il ne se limite pas aux objets d'art, mais il parle également des artistes, de leur milieu, de l'influence qu'ils ont subie, etc. Il montre que la liberté des peintres au moyen âge fut bien plus grande qu'on ne le croit souvent. De même la fonction des images et des peintures dans les églises n'était pas uniquement l'enseignement de l' Écriture Sainte aux gens illettrés. En effet, le fait que toutes les scènes ne sont pas compréhensibles d'elles-mêmes, milite contre cette opinion très répandue, ainsi que la présence d'inscriptions *(tituli)* indiquant les personnages représentés. Ces inscriptions sont toutes en latin et encore pas toujours dans un latin facile. Ces textes latins se trouvent même parfois dans des endroits dont on sait qu'ils étaient expressément réservés au peuple. Il se peut qu'au début

de la décoration des églises, cette idée ait pu jouer un rôle. Cela a pu être le cas encore pour les peintures murales à Tarrasa, Naturns ou Lorsch. Plus tard on se serait tourné vers un art plus élevé et cela surtout sous l'influence de la renaissance carolingienne, tendance qui n'a fait qu'augmenter sous les Othons. Selon les « Libri Carolini », on pouvait permettre des images dans les églises pour illustrer l'histoire du salut ou simplement dans un but décoratif en vue de l'embellissement de la maison de Dieu, mais on refusait absolument de mettre l'image sur le même pied que « la Parole », comme le faisaient les théologiens byzantins, contre lesquels ils dirigeaient leur polémique. Cette opinion des théologiens carolingiens a eu une assez grande influence sur la décoration des églises au haut moyen âge. Malgré l'opposition ouverte ou latente contre les images qui durera pendant toute cette période, les peintres continuaient à décorer les églises de haut en bas. Ces peintures formaient souvent des cycles importants comme, par exemple à l'église Saint-Georges à Oberzell ou bien dans celle de Burgfelden où on trouve pour la première fois un événement historique (le Jugement dernier), illustré par des paraboles du N. T. Quoique ces dernières peintures aient quelques traits communs avec des peintures de l'école de Reichenau, l'A. n'ose pourtant pas les lui attribuer. Une description de l'église de S. Vincenzo in Galliano, du dôme d'Aquilée et de la très intéressante église de Castel Sant'Elia, termine le livre. A la p. 223, l'A. écrit que le peintre d'une vision du prophète Isaïe traite assez librement son sujet. Cela ne me semble pas être le cas ; il n'est nulle part écrit dans le texte même de la Bible que les Séraphins cachaient la vue de Dieu au prophète, comme l'A. veut nous le faire croire. C'est plutôt le contraire. On trouve des appels de notes 10, 110 et 111 alors que les notes elles-mêmes qui devraient se trouver à la fin du volume, font défaut. Malgré cela, le livre donne une vue très intéressante et vivante de la peinture préromane et de celle du roman primitif. C'est une digne introduction aux deux autres tomes qui doivent suivre.

D. J.-B. v. d. H.

F. X. Barth et Julie Boehringer. — Ravenna. San Vitale, Santo Apollinare in Classe. Baden-Baden, Grimm, 1959 ; in-4, 2 p. texte, 7 pl. coul, 70 pl. noir.

— **Ravenna.** St Apollinare nuovo, Baptisterien des Domes und der Arianer, Mausoleum der Galla Placidia und erzbischöfliche Kapelle, Mausoleum des Theodorich. Ibid., 3 p. texte, 7 pl. coul. 73 pl. noir.

Ces albums sont extraits de l'ouvrage de F. W. Deichmann, *Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna*, dont nous avons déjà parlé précédemment (cfr *Irénikon*, 1960, p. 274). Le format commode de ces fascicules séparés en est le seul avantage sur l'édition de 1958. Mais de cette façon les admirateurs des chefs-d'œuvre ravennates seront tenus en haleine dans l'attente de l'étude certainement fort savante et détaillée où les mosaïques de Ravenne s'éclairerout à la lumière nouvelle du grand savoir archéologique de M. Deichmann. D. D. G.

Kenneth John Conant. — Carolingian and Romanesque Architecture : 800 to 1200. (The Pelican History of Art, 213). Harmondsworth, Penguin Books, 1959 ; in-4, XXXVIII-344 p., ill., 70 /-

Ce n'est pas un vain compliment que d'affirmer combien ce volume de la « Pelican History of Art » mérite, à notre sens, la première place dans cette collection, par sa valeur intrinsèque, par ses moyens d'explication, par l'amplitude de sa documentation. Et personne ne contredira les mérites de l'art carolingien et roman. Ils évoquent tant de splendeurs, dans tous les pays latins, qu'une énumération serait longue. Et les influences entre l'Orient et l'Occident sont encore si sensibles, à cette époque, que cela seul mériterait une étude, comme témoignage d'unité. Plan concentrique, lanterne à la croisée du transept continuant la coupole, clochers ouverts, absides triples, etc. L'A. voudrait aussi percer le mystère des origines du style roman. On trouvera ici une douzaine de cartes (Europe et Palestine, qui comportent les principaux noms de lieux cités. Cet ouvrage permettra de situer, avec plus de chance de vérité, tant de monuments carolingiens et romans que chacun connait et a admirés.

D. Th. Bt.

Arheološki Vestnik (Acta archaeologica). Academia scientiarum et artium Slovenica, Cl. I, Historia et sociologia, Sectio archaeologica. T. IX-X, 1958-1959 (fasc. 1, 2, 3-4), Ljubljana ; in-8, 342 p.

La section archéologique de l'université slovène poursuit la publication de son organe avec une persévérance qui vient à bout des obstacles, comme en témoignent les dates de sortie des présentes livraisons : avril et juin 1960 et septembre 1961. Chaque article est suivi d'un résumé dans une langue occidentale, français, allemand, anglais ou italien, langue qui est reprise dans la traduction en sous-titre de la table générale. Dans ce volume, une prépondérance d'articles traitent de poteries, sous les plumes diverses de S. Batović, J. Korošec et J. Sláma par exemple. Diverses nécropoles et leur contenu ont été analysées : celle de Bobovk (P. Petru), de Čelega (Br. Marušič). D'intéressantes fouilles d'époque romaine ont été effectuées, entre autres, près de Vitanje (P. Petru et V. Kolšek), à Velika Loka, Novo mesto et le port antique de Bela Cerkev (V. Šribar), qui fit aussi des constatations importantes dans la baie de Simon près d'Izola, dans le domaine topographique. Parmi d'autres communications, notons encore celle que fit à un congrès archéologique à Ljubljana en 1959, R. A. Crossland sur les sites anté-helléniques en Anatolie. Enfin dans l'espoir, utopique peut-être, de consulter dans les bibliothèques d'Occident les travaux signalés, on regardera avec nostalgie l'abondante bibliographie concernant les études archéologiques sur la Yougoslavie dans les 25 pages qui terminent le volume.

D. M. F.

Jordan Ivanov. — Blgarskite narodni pesni. (Les chansons folkloriques bulgares ; en bulgare). Sofia, Académie bulgare des sciences, 1959 ; in-8, 310 p., 24,20 leva.

Vasil Stoin et Rajna Kacarova. — Narodni pesni ot zapadnite pokrajnini (Chansons folkloriques des régions d'Ouest, en bulgare).

Sofia, Académie bulgare des Sciences : Institut de musique, 1959 ; in-4, XXII-360 p., 43,65 leva.

Le premier de ces deux ouvrages est présenté comme une œuvre posthume de J. Ivanov, par un de ses disciples, le Prof. Siméon Rusakiev et est rédigé d'après les notes de cours donnés à l'Université de Sofia, des articles et autres compositions de l'éminent philologue et polygraphe qu'était J. I. (1872-1947). L'ouvrage analyse les origines les plus reculées du chant folklorique chez les peuples slaves, son évolution, sa signification et son influence sur les populations bulgares slavisées du Balkan. L'auteur relève les particularités de la tonalité des chansons folkloriques, le style de leur composition, leur structure littéraire et rythmique, etc. Il classifie les pièces par groupes : chants d'inspiration religieuse, chansons mythiques, chansons de mœurs, poèmes épiques, héroïques ou historiques. Travail consciencieux d'érudit, intéressant la philologie et l'histoire tout autant que la science de la musique ou la littérature.

On pourrait considérer le recueil de V. Stoin et R. Kacarova comme l'illustration pratique de l'ouvrage précédent. C'est un riche album, contenant quelque 650 chansons folkloriques, à une ou deux voix, groupées par genres : chansons de moissonneurs, chants religieux, historiques ou épiques, chansons de mœurs, d'amour, etc. Il est précédé d'une introduction facilitant l'analyse des structures mélodiques, des tonalités, du rythme ; (y figurent des rythmes aksak des plus extraordinaires, telles les mesures de 9/8, 7/16, 11/16, etc.). A la fin du volume on trouvera des tables alphabétiques terminologiques très développées, des tableaux des structures rythmiques et mélodiques et des gammes tonales.

D. S. D. V.

Izvestija na Instituta za Musika, I, II i III, V, VI (Bulletin de l'Institut de musique, en bulgare). Sofia, Académie bulgare des sciences, 1952 à 1960 ; 4 vol. in-8, 220 + 540 + 308 + 252 p.

Un institut spécial de musique fut créé en 1948, rattaché à l'Académie des sciences de Sofia ; il se compose de trois sections : folklorique, historique et pédagogique. Dans ces dix premières années d'activité, les deux premières sections ont rassemblé une documentation des plus appréciables; la section historique s'est imposé la tâche de recueillir toutes les compositions musicales des siècles passés, soit du chant d'Église, soit du chant populaire, qui ont échappé à la destruction. L'institut annonce également la publication d'une encyclopédie de la culture musicale bulgare. On ne s'attardera pas, ici, à la revue des nombreuses études consacrées au chant folklorique : elles traitent du chant populaire, des danses, des instruments d'accompagnement, du style, du rythme, etc. Les lecteurs de notre revue s'intéresseront davantage aux études consacrées au chant médiéval de l'Église bulgare. Notons aussi que chaque article est suivi d'un résumé en russe et en français, dont certains passages — soit dit en passant — sont parfaitement incompréhensibles. Dans le tome VI (1959), Lada Brašovanova-Stančeva consacre une étude au réformateur de la psaltique byzantine, Jean Koukouzélis, moine de Lavra au Mont Athos

(XIVe-XVe siècles). Si son activité de chantre et d'écrivain de musique d'Église est plus ou moins connue, sa vie et son origine, prétendûment bulgare, le sont beaucoup moins ; cette étude n'apporte malheureusement aucun élément nouveau. Du même écrivain, l'on trouve au tome 1er (p. 214 ss.) une recension élogieuse de l'ouvrage de Mme R. Palikarova-Verdeil, *La Musique byzantine chez les Slaves, Bulgares et Russes aux IXe et Xe siècles*, paru dans les *Monumenta Musicae Byzantinae*, Subsidia, Vol. III. Une autre contribution du plus grand intérêt est celle de Petăr Dinev, *Les éléments de chant populaire dans le chant liturgique bulgare* (tome VI, p. 39 ss.). Les hymnes liturgiques furent traduits du grec en vieux-slave vers la fin du IXe siècle : le chant slavon, cultivé dans le premier et le deuxième empire bulgare, ne put se maintenir longtemps pendant les périodes d'hellénisation forcée et sous la domination turque si ce n'est dans quelques monastères isolés de l'intérieur du pays. M. P. D. compare quelques hymnes slavons, chantés dans des monastères encore existants, avec leurs prototypes grecs. Il prétend y découvrir des tendances caractéristiques de la musique populaire : rythme, embellissements mélismatiques, cadences, etc., qu'on ne trouve pas dans les parallèles grecs, ce qui lui permet de conclure à une influence enrichissante du chant populaire bulgare sur le chant liturgique slavon. Quelque instructives que soient ces comparaisons, les deux termes de celles-ci ne sont pas assez déterminés : compare-t-on des pièces byzantines du Xe-XIe siècle (pas entièrement déchiffrables) avec leur parallèle slavon de l'époque, ou au contraire, des hymnes byzantins du moyen âge avec le chant actuel d'un monastère de Bulgarie, sans tenir aucun compte de l'évolution qui a touché toutes les formes et tous les dérivés du chant byzantin des Balkans, de la Grèce à la Roumanie ? De plus, jusqu'ici les éditions des *Mon. Mus. Byz.* ne remontent pas au-delà des manuscrits des XIe-XIVe siècles. Comment comparer, dès lors, un « hymne du Damascène » (de quelle époque : VIIIe ou XXe siècle ?) à une pièce correspondante « entendue au monastère de Gabrovo ou d'Elena » ? Les autres articles traitant du chant liturgique bulgare sont de valeur fort inégale ; quelques-uns, même, tels celui de V. Krestev (tome II et III, p. 395 ss.) laissent une impression peu satisfaisante, tellement ils sont défigurés par des préjugés ou des slogans d'une science de commande (exemple : la « lutte darwinienne d'existence », qui affecte le chant religieux). Cependant le contenu très riche et l'excellente présentation de ce bulletin sont des plus prometteurs pour l'avenir de la science musicologique bulgare.

D. S. D. V.

Joannis D. Margaziotis. — *Θεωρητικὸν βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*. Athènes, 1958 ; in-8, 128 p.

— *Μελῳδικαὶ ἀσκήσεις βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*. Ibid., 1960 ; in-8, 56 p.

Voici, enfin, un manuel pratique, clair et accessible, destiné aussi bien aux élèves des écoles de chant paroissiales qu'aux étudiants de conservatoire, pour les initier au chant liturgique byzantin. Il se compose de deux parties complémentaires, brochées séparément : une partie théorique et un recueil d'exercices pratiques pour les huit tons. Écrit dans un style

coulant et limpide, l'exposé théorique traite, avec toute la clarté désirable, les multiples problèmes, souvent délicsts et abstrus, de la structure du chant ecclésiastique de l'Église grecque. Seule une longue pratiqne de l'enseignement de ce chant, qu'il professe au conservatoire de musique d'Athènes et à celui du Pirée, a permis à l'A. de présenter cet excellent manuel, qui rendra de précieux services à tous ceux qui s'intéressent à ce chant.

D. S. D. V.

Cîntările sfintei Liturghii şi podobiile celor opt glasuri. (Les chants de la Sainte Liturgie et *προσόμοια* **des 8 tons,** Bucarest, Institut biblique et de la Mission orthodoxe, 1960 ; in-8, IV-234 p.

Le nouveau recueil de chants, publié par les professeurs G. Costea, N. Lungu et E. Braniște, se compose de deux parties distinctes : la première (p. 1 à 126) est une réimpression des chants de la Liturgie, publiés en 1951 (cfr *Irénikon*, 1952, p. 95-96) augmentée de quelques pièces de rechange pour les antiphones, les répons de l'anaphore et les mégalynaires des grandes fêtes. Dans la seconde partie (p. 129-229) les éditeurs publient pour la première fois, en double notation, — psaltique et notation sur portée — un choix de *προσόμοια* selon les huit tons byzantins, soit les hymnes-types les plus fréquemment employés comme modèle mélodique et rythmique des hymnes de Vêpres et de Matines. Les pièces publiées ici gardent fidèlement la ligne mélodique traditionnelle de la psaltique de l'Église de Byzance, dans sa forme roumaine. Si on pouvait formuler un souhait, ce serait de voir bientôt paraître une édition complète des chants et hymnes des livres liturgiques, ou, pour le moins, ceux de l'Office des fêtes les plus importantes du cycle liturgique.

D. S. D. V.

Denis Stevens. — Tudor Church Music. With Musical Examples and E. P. Disc. Londres, Faber and Faber, 1961 ; in-4, 94 p., 35 /-

D. S. connu par ses enregistrements avec les Ambrosian Singers de Londres, se propose de publier une série de monographies dont le présent volume est la première. Notons d'emblée que le livre n'est nullement un manuel et ne veut pas l'être, mais que l'A. a admirablement réussi dans son dessein de donner un aperçu général de la musique religieuse en Angleterre entre 1485 et le début du XVII[e] siècle. Les cinq chapitres portent les titres suivants : Histoire et Liturgie, Ordinaire de la Messe, Le Motet, Musique pour le rite anglican et Rôle des instruments. Il est remarquable que l'essentiel s'y trouve sans l'encombrement habituel de détails sans grand intérêt et de citations superflues consignées dans les notes. Les exemples musicaux, aussi suggestifs que nombreux, permettent au lecteur de se former une opinion personnelle sur cette musique si peu connue. Deux aspects de cette publication méritent une attention particulière. Premièrement, il y a une liste infiniment précieuse de toutes les compositions de cette période qui ont été publiées. En deuxième lieu, nous mentionnons le petit disque qui accompagne cette étude. Véritable petit chef-d'œuvre, il témoigne de la compétence indiscutable de M. S. tant pour ce qui concerne le choix des œuvres que pour leur exécution exemplaire

Nous saluons ce premier volnme avec enthousiasme en souhaitant vivement qne la suite ne se fasse pas attendre. D. P. B.

Victor Zuckerkandl. — Sound and Symbol. Music and the External World. (Bollingen Series, XLIV). New-York, Pantheon Books, 1956; in-8, 399 p., 5 dl.

La philosophie de la musique peut se féliciter d'un regain d'intérêt de nos jours et cela surtout aux États-Unis. C'est ainsi que l'étude de M. Z., quoique rédigée en allemand, a pu voir le jour pour la première fois en anglais. La traduction est d'ailleurs excellente en ce sens que le style en est pur et soigné. L'A. se pose la même question en face de la Musiqne qne le grand Kant au sujet de la science. En d'autres termes, il se demande quel doit être le monde physique et quel doit être l'homme si, entre les deux, la musique est possible. Le point de départ est l'expérience la plus simple du fait musical; il s'agit donc de la conception du réel. L'A. s'oppose à tout idéalisme voulant condamner la musique à être un phénomène d'un « autre » monde et il a parfaitement raison pour autant que le fait musical est considéré dans sa matérialité. Les considérations au sujet des catégories de temps, de mouvement et d'espace sont d'un intérêt réel; mais on est beaucoup moins satisfait de ces pages où il est question de la valeur de la rencontre entre ce phénomène et l'homme. En effet, à cette occasion la musique doit être considérée comme une suite de phénomènes physiques qui sont porteurs de valeurs qu'ils ignorent totalement. N'empêche que M. Z. montre que la musique est tout indiquée pour servir de base à une philosophie existentielle (non point existentialiste) et que cette philosophie serait au diapason de la science technique la plus moderne. A la fin de son étude l'A. constate que le phénomène musical contient une certaine vérité et cette constatation l'amène à une nouvelle série de problèmes. Ceux-ci seront groupés autour de la question suivante : comment, si je suis appelé à comprendre la vérité et la réalité de la musique, dois-je concevoir le monde et moi-même ? Nous sommes en plein dans les problèmes éternels de toute philosophie. Le mérite de M. Z. est bien d'avoir trouvé une nouvelle voie pour s'en approcher, voie qui nous remet d'ailleurs, *mutatis mutandis*, dans l'atmosphère des théoriciens de la musique de l'âge patristique et du moyeu âge. D. P. B.

III. DISQUES

Hymnes byzantins. — *Βυζαντινοὶ Ὕμνοι ἀπὸ τὴν Ἀκολουθίαν τῶν Χαιρετισμῶν τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου.* Spyridon Peristeris avec accompagnement de Chorale et ison. Lecture des *Οἶκοι* par le protopresbytre Evangelos Bonoris. Athènes, Philips, 431 705 AE; 17 cm., 45 tours.

On connaît la popularité de l'Hymne acathiste en Orient. Les Grecs le chantent par sections les vendredis de Carême, normalement dans le cadre des Petites Complies, et tout entier dans l'office du cinquième samedi de carême. Le disque, cinquième de cette série que nous ne cessons de recommander (cfr *Irénikon*, 1961, pp. 283, 445), contient l'apolyti-

kion, toute la 1re ode du canon (avec le refrain dans la forme traditionnelle : Ὑπεραγία Θεοτόκε, σῶσον ἡμᾶς. Les théologiens modernes acquièrent de plus en plus de succès à imposer une version moins « choquante » : Ὑπεραγία Θεοτόκε, πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν), le célèbre kontakion Τῇ ὑπερμάχῳ, deux strophes de l'hymne lues par le Rme P. Evangelos Bonoris, et le theotokion Τὴν ὡραιότητα. L'interprétation est, comme toujours, exemplaire. La feuille avec les textes indique aussi le mode musical de chaque pièce. D. G. B.

Sergej Rachmaninow. — Das grosse Abend- und Morgenlob, op. 37/1. — 13. für Gemischten Chor. Johannes-Damascenus-Chor für ostkirchliche Liturgie, Essen. Dirigent : Karl Linke. (Musica Sacra — Klangarchiv für Kirchenmusik). Düsseldorf, Schwann, AMS 33 ; 30 cm., 33 tours, stéréo compatible.

On peut aborder ce disque en liturgiste, en musicien ou en liturgiste-musicien, et on sera toujours ravi. Tous s'intéresseront au choix de textes. Les voici : *Priidite, poklonimsja* (R) ; *Blagoslovi, duše moja* (grečeskij rospěv) ; *Blažen muž* (R) ; *Světe tichij* (kievskij rospěv) ; *Nyně otpuščaeši* (kievskij rospêv) ; *Bogorodice Děvo* (R) ; *Slava v vyšnich Bogu* (R) ; *Polielej* (znamennyj rospěv) ; *Blagosloven esi, Gospodi ... Angeljskij sobor* (malyj znamennyj rospěv) ; *Boskresenie Christovo vivděvše* (R) ; *Veličit duša moja Gospoda* (R) ; *Slava v vyšnich Bogu* (znamennyj rospêv) ; *Vzbrannoj Voevodě* (grečeskij rospěv). Du strict point de vue liturgique, notons que le chant des ℣. qui précèdent l'*hexapsalmos* de matines n'est pas vraiment traditionnel et que le deuxième ℣ du groupe : *Gospodi, ustně moi otverzeši* ... devrait être répété, ce qui n'est pas le cas ici. De même à la fin du *Blažen muž*, le refrain est omis avant le triple *Alliluia* final. Du côté musical, Rachmaninov s'est surpassé ; ses compositions originales (R dans la liste ci-dessus) sont remarquables par leur parfaite correspondance avec les genres traditionnels employés ailleurs ; cet opus 37 est sans aucun doute un chef-d'œuvre de quelque côté qu'on le considère. L'interprétation est très bonne, les voix masculines peut-être un peu faibles parfois (fin du *Nyně otpuščaeši*, les basses), la prise de son est bien arrondie et la gravure parfaitement au point. Le texte est donné intégralement en traduction allemande, et M. Johann von Gardner, inspirateur de toute l'entreprise, signe un commentaire qui fait autorité. Toutes nos félicitations et nos plus chaleureux remerciements à l'excellente chorale Saint-Jean-Damascène, son « âme » l'abbé Heinrichs, et son directeur, M. Karl Linke. Qu'ils nous donnent encore des disques de ce style, par exemple, l'admirable programme chanté en la cathédrale de Cologne lors du Congrès international de Musique religieuse, le 24 juin 1961.

D. G. B.

Tomas Luis de Victoria. — Missa « Dum complerentur ». Sängerknaben und Chor der Mönche der Benediktinerabtei Montserrat (Spanien). Leitung : Dom Ireneu Segarra. (Musica Sacra — Klangarchiv

für Kirchenmusik). Düsseldorf, Schwann, AMS, 23 ; 30 cm., 33 tours, stéréo compatible.

Ce disque constitue un véritable régal pour l'oreille comme pour l'âme religieuse. L'admirable musique de Victoria est on ne peut mieux servie par les chœurs monastiques du Montserrat. D'une part, la qualité vocale : on se laisse captiver par ces chaudes voix méridionales si riches en harmoniques, si humaines, tellement différentes de ce qu'on entend parfois dans nos pays nordiques. D'autres part, la parfaite adéquation au texte chanté. C'est ici sans aucun doute qu'il faut signaler la direction donnée à ses chantres par dom Irénée Segarra. Le disque comprend trois compositions différentes : le *Dum complerentur*, la Messe (avec Credo) qui en est tirée et la séquence *Veni Sancte Spiritus*. Cette dernière est chantée avec un *continuo* extrêmement discret fourni par l'orgue ; tout le reste est *a cappella*. Le disque est donc parfait, mais la pochette ? Ici nous saisissons l'occasion d'élever une vigoureuse protestation contre trop de pochettes et étiquettes dout le but principal semblerait être presque de déprécier le disque qu'elles présentent. Par exemple, l'étiquette de notre disque nous informe que le morceau *Dum complerentur* est un « offertoire » ; la pochette l'appelle « motet » (terme vague) et lui donne comme source le capitule des vêpres et des laudes de la Pentecôte. Tout cela est parfaitement faux. Victoria, compositeur liturgique au courant de l'office divin, a tout simplement mis en musique en respectant scrupuleusement tontes les structures du genre, le premier « répons prolixe » des matines de la Pentecôte. Il suffit d'ouvrir le bréviaire pour s'en convaincre. Ne nous l'aurait-on pu dire au lieu de nous donner trois attributions dont deux sont fausses et la troisième tellement générale qu'elle n'en est pas une ? On est en droit d'exiger plus d'exactitude — ou de compétence — des rédacteurs de ces notices, car il y a beaucoup de pochettes mal faites.

D. G. B.

Antonin Dvořak. — Messe in D-dur, op. 86. Drahomira Tikalova, Sopran ; Ivana Mixova, Alt ; Beno Blachut, Tenor ; Eduard Haken, Bass ; Dr. Ladislav Vachulka, Orgel ; Chor der Tschechischen Philharmonie Prag, Ltg. : Prof. Josef Veselka ; Orchester der Prager Symphoniker FOK, Ltg. : Vaclav Smetacek. (Musica Sacra — Klangarchiv für Kirchenmusik). Düsseldorf, Schwann, AMS 29 ; 30 cm., 33 tours, stéréo compatible.

Composée en 1885-86 pour orgue et voix, cette messe a été orchestrée en 1892. On sait que Dvořák était un chrétien convaincu et pieux, et l'auditeur ne manquera pas d'être frappé par la respiration toute naturelle de la foi que cette œuvre communique dès la première audition. On connaît mal ou pas tout Dvořák comme compositeur de musique religieuse, et cependant sa production en ce domaine est assez importante. Cette messe, par sa manière, est très loin de la symphonie *Du nouveau Monde* et de la *Carnaval Ouverture*, mais en même temps indubitablement due au même génie. Très variée dans les matériaux musicaux employés — Dvořák affectionne les rythmes à trois temps — elle s'efforce de res-

pecter le texte liturgique et d'en exprimer le contenu. Certains, sans doute, trouveront l'un ou l'autre détail moins heureux comme, par exemple, la répétition du *Christe, Christe eleison,* mais on s'y habitue vite et d'autre part le *Credo* avec l'alternance soliste — chœur, le *Sanctus, Benedictus* et *Agnus Dei* sont admirables. L'interprétation est de grande classe techuiquement et résonne comme un véritahle acte de foi. Les *Archives sonores de la Musique sacrée* méritent tous nos remerciements pour les si belles choses qu'elles nous offrent. D. G. B.

IV. Notices bibliographiques

J. DE FRAINE, *Prier avec la Bible.* Bruges, Beyaert, 1961 ; in-12, 246 p., 78 fr.

Livre de méditation sur le Pater, le Magnificat et les Béatitudes. La richesse et la profondeur des textes évangéliques est mise en valeur par toutes les ressources de l'exégèse moderne.

W. LETTENBAUER, *Moskau das dritte Rom.* Munich, Pustet, 1961 ; in-12, 92 p., DM 4,80.

Étude basée sur les textes connus et sur une minutieuse analyse des événements et des conceptions religieuses de l'époque. L'A. y montre que les prophéties d'une troisième et dernière puissance dans le monde sont comprises d'abord de la religion, ensuite d'un empire chrétien et enfin d'une théocratie absolue inaugurée par Ivan III.

R. GUIBERT, *Regards sur la Vie et l'Enseignement en URSS.* Paris, France-Aviation, 1961 ; in-8, 96 p., 6,15 N. F.

Un ingénieur français a visité durant quinze jours les écoles secondaires, professionnelles et supérieures de Léningrad, Moscou, Kiev et Stalingrad. Beaucoup de renseignements intéressants ; mais il était impossible en si peu de temps de connaître le niveau des études comparées à celles de France.

VASILI KLYUCHEVSKY, *Peter the Great.* (Trad. du russe par Liliana Archibald). Londres, Macmillian, 1958 ; in-8, XII-282 p., avec deux gravures hors-texte et une carte, 36 /–

L'histoire de la Russie en cinq tomes du professeur de l'Université de Moscou V. Kljouchevskij (éditions en 1910, 1937 et 1957) est remarquable par la part qu'elle donne à la situation sociale en Russie ; elle fait encore toujours autorité. Le quatrième tome est consacré à Pierre le Grand et est une pièce maîtresse de l'ouvrage. La traduction le met à la portée du lecteur anglais.

ÉLISABETH FEN, *A Russian Childhood.* Londres, Methuen, 1961 ; in-8, 287 p., 21 /–

Ce livre est une autobiographie de l'A., décrivant ses années d'enfance d'après ses souvenirs personnels. Russe de naissance, émigrée en Angleterre en 1925, elle est devenue anglaise par son mariage, mais elle a continué à écrire des contes et des traductions. Ceux-ci, comme ses souvenirs, sont d'une très grande fraîcheur.

IRÉNIKON

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, MONASTÈRE DE CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique: 175 frs.; le numéro: 50 frs. C. C. P. 1612.09.

France: 17,50 NF; le numéro: 5 NF. — Correspoudant particulier E. LANNE, 16, rue Erlanger, Paris 16e, C/p. Paris 15.586.69.

Correspondant ponr les Pays-Bas: H. COEBERGH. Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.

Autres pays: 190 fr. belges, soit 3 dl. 80 USA; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

Correspondant pour la Grande-Bretague: DUCKETT, 140, The Strand, London, W. C. 2.

SOMMAIRE

COMPTES RENDUS

N. B. — On peut se procurer la plupart des ouvrages recensés dans ce fascicule en s'adressant à la Librairie des Éditions de Chevetogne

IRÉNIKON

Tome XXXV 2e trimestre 1962

Éditorial

Quand paraîtra ce fascicule, trois mois seulement — et des mois de vacances — nous sépareront encore de la première session du Concile. C'est dire que ce grand événement sera arrivé au terme de sa préparation, et que l'on se préoccupera déjà des premières assemblées.

S. S. le pape Jean XXIII a voulu rattacher son concile — notre concile — aux assises des premiers conciles œcuméniques, où les grandes vérités de la foi chrétienne ont été définies solennellement, et où les symboles encore vivants aujourd'hui — Nicée, Constantinople — ont été élaborés et proclamés. Proclamation à laquelle prirent part les Pères de l'Orient et de l'Occident, de toute la Catholica *de cette époque.*

On sait que quatre syllabes « Filioque » ont été ajoutées au symbole de Nicée-Constantinople par les Latins à l'époque de Charlemagne. Les Orientaux nous l'ont toujours reproché, les déclarations des conciles, à partir du Ve siècle, ayant toujours interdit qu'on changeât un seul mot à sa teneur. Léon III, le pape qui consacra Charlemagne, mis en demeure de se prononcer sur les discussions que cette mesure avait provoquées, avait déclaré sans ambages : « Que l'on supprime dans le chant du symbole l'incise Filioque ». *Vaincu par les réclamations contre cette mesure, il avait repris : « Il est un moyen simple de couper court à tout scandale. Que l'on supprime dans la célébration liturgique le chant du Credo, jadis autorisé par nous ; par le fait même disparaîtra le* Filioque ». *Cette injonction ne fut pas efficace, et peu à peu le chant du Credo avec le* Filioque *pénétra partout en Occident, même à Rome, où l'usage n'était pas de le chanter.*

Au concile de Florence, où cette question fut débattue, les Grecs suggérèrent aux Latins, dans une discussion amicale avec le pape Eugène IV, de reconnaître que cette addition avait été faite contrairement au droit; selon eux, cette déclaration suffirait à rétablir la paix.

Il est difficile d'imaginer une réunion conciliaire en laquelle le Credo ne soit pas proclamé. Or, en la prochaine assemblée, des représentants de beaucoup d'Églises non unies à Rome seront présents, selon toute vraisemblance, et placés à un endroit respectable. Les Orientaux, qui ont toujours protesté contre l'insertion du Filioque *(et qui, unis à Rome, ne doivent pas prononcer cette formule), même s'ils ont reconnu que la doctrine qu'elle énonçait n'était pas contraire à la foi, comme ils le firent au Concile de Florence, devront-ils entendre résonner à leurs oreilles ces quatre syllabes qui ont souvent, aux époques de polémique, servi de vexation agressive ? On cite mainte église catholique latine, en Orient, où est inscrite sur la pierre de frontispice, comme une déclaration provocante,* « qui ex Patre Filioque procedit ».

Il serait vraiment malheureux que le symbole sur lequel Orientaux et Occidentaux se sont unis dans une proclamation de la même foi, doive servir aujourd'hui de brandon de discorde. Ne pourrait-on suggérer que, à l'ouverture du Concile, le symbole soit proclamé dans son texte grec primitif, tel qu'il fut établi dans la tradition ancienne, et tel qu'il est encore aujourd'hui en usage dans l'Église grecque ? Ce serait, à n'en pas douter, un geste correspondant au changement d'attitude qui règne entre les chrétiens séparés aujourd'hui, et qui donnerait à la réunion conciliaire le coefficient œcuménique qu'on peut lui souhaiter.

Ce faisant, rien ne devrait évidemment être changé à la croyance de notre Église. Ceux qui objectaient au temps du pape Léon III que la suppression du Filioque *ferait scandale, puisque l'on pourrait croire que l'Église renonce à sa doctrine, n'auraient plus à élever aujourd'hui de protestations valables. Tout d'abord, l'Église romaine ne contraint nullement les Grecs unis à changer la formule de leur Credo ; ensuite, le monde d'aujourd'hui est suffisamment instruit pour comprendre que, cette formule étant rétablie dans son texte primitif à l'occasion d'un concile, la doctrine n'en serait nullement changée. De plus, l'argument d'ouverture œcuménique de cette mesure serait de nature à contrebalancer tous les arguments défavorables. Au reste, les catholiques latins continueraient à chanter dans leurs églises le Credo comme ils le font, mais il y aurait eu, au début du concile, un rappel bienfaisant de l'époque de l'Unité, et on en retirerait un très grand avantage.*

Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie Orthodoxe *

Avant de conclure un petit ouvrage consacré à présenter l'Église orthodoxe au lecteur occidental, le P. Jean Meyendorff confronte en quelques pages les positions ecclésiologiques de sa confession à celles de l'Église catholique et du protestantisme [1]. La doctrine de l'Église est au centre du débat œcuménique, note-t-il, et il ajoute : « A l'intérieur de chacune des grandes confessions chrétiennes, le problème ecclésiologique est loin d'être clairement résolu ». De l'avis de l'auteur, cela vaut aussi bien de l'ecclésiologie romaine ou réformée, que de celle de l'Orthodoxie. L'ecclésiologie de toutes les confessions est encore dans une situation mouvante et « ouverte » [2].

Or le P. Meyendorff ne fait que reprendre ici l'une des thèses que son maître, le P. G. Florovsky, répète depuis bien des années et sur laquelle son insistance se fait toujours plus pressante. Déjà dans le rapport préparatoire à la Conférence œcuménique

* Cet article, qui a été rédigé comme contribution au volume *Mysterium Kirche, in der Sicht der theologischen Disziplin,* paraît ici en français avec l'aimable autorisation des éditeurs, Otto Müller Verlag, de Salzbourg.

1. J. Meyendorff, *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui* (Coll. « Les Univers »), Paris 1960, p. 179.

2. *Ibid.* L'auteur le concède aussi de l'ecclésiologie orthodoxe : « Les Orthodoxes enfin, placés dans des situations historiques nouvelles et obligés de résoudre des problèmes que Byzance n'avait pas connus, sont amenés à reformuler leur tradition et à réadapter les attitudes du passé ». Dans ce chapitre sur les positions ecclésiologiques de l'Église orthodoxe, il s'attache donc surtout « à dégager les éléments permanents qui caractérisent aujourd'hui la position orthodoxe dans la grande confrontation œcnméniqne ».

d'Amsterdam en 1948, il affirmait, à la suite de divers théologiens catholiques romains, que la doctrine de l'Église avait « à peine dépassé sa phase préthéologique » [1].

Dans son ouvrage récent sur l'Orthodoxie, P. Evdokimov reprend à son compte cette assertion du P. Florovsky [2] et l'on peut dire qu'il y a sur ce point un consensus des théologiens russes contemporains issus de l'école de Paris.

Est-ce à dire que cet état de « question ouverte » de l'ecclésiologie soit aussi nettement perçu par l'ensemble des auteurs orthodoxes? Il serait probablement téméraire de l'affirmer sans nuances. Nous verrons plus loin, en effet, que les théologiens grecs ne paraissent pas ressentir ce problème avec la même acuité [3], mais même chez ceux-ci on peut déceler néanmoins une évolution très nette de leur point de vue qui autorise à penser que pour eux aussi tout n'a pas encore été dit sur le sujet.

Quoiqu'il en soit, le problème est posé nettement par les plus clairvoyants des théologiens orthodoxes actuels. Les contacts œcuméniques, les difficultés qui se sont fait jour durant ces dernières décennies dans la vie même de l'Église orthodoxe ont contraint certains de ses membres les plus autorisés à une mise en question de leur théologie de l'Église sur des points de grande importance.

1. G. Florovsky, *L'Église, sa nature et sa tâche*, dans *L'Église universelle dans le dessein de Dieu* (vol. I des Documents de l'Assemblée d'Amsterdam), Neuchâtel-Paris, 1949, p. 61. Il répétait la même assertion dans un exposé ecclésiologique analogue mais un peu plus développé, rédigé la même année : *Le Corps du Christ vivant*, dans le volume collectif *La Sainte Église universelle, Confrontation œcuménique*, Neuchâtel-Paris 1948, p. 11. Avec une légère réserve, cette fois, il écrivait à nouveau en 1954 : « *It has been suggested by a contemporary writer, that the doctrine of the Church is still in a « pre-theological phase »* (M. D. Koster, *Ecclesiologie im Werden*, Paderborn, 1940). *The statement is perhaps a little exagerated. What is obviously true, however, is that there is no commonly accepted pattern in the treatment and presentation of ecclesiological doctrine* » (*Christ and his Church. Suggestions and Comments*, in *L'Église et les Églises*, II, Chevetogne 1954, p. 159). Dans son article sur le prochain concile de l'Église romaine, publié en russe dans le Messager du Mouvement des Étudiants russes chrétiens, n° 52, 1959, 1, et en français dans *Vers l'Unité chrétienne* XII (1959) p. 33-36, la mise en question de l'ecclésiologie orthodoxe se fait encore plus pressante. Cfr particulièrement p. 36.

2. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris, 1959, p. 123.

3. Cfr infra p. 183 au sujet de l'ecclésiologie du Prof. P. Trembelas.

Cette mise en question se situe sur les deux plans de l'ecclésiologie : celui du mystère de l'Église dans sa relation avec l'ensemble de l'économie du salut ; et celui de la vie et de la constitution de l'Église dans son devenir historique. Comme on le verra toutefois par ailleurs, dans la pensée de ces auteurs, il existe une étroite corrélation entre ces deux plans et leurs efforts visent à fonder théologiquement une synthèse doctrinale qui tienne compte adéquatement de ces deux aspects de l'Église, invisible et visible, ceci, évidemment, dans la perspective traditionnelle de la dogmatique orthodoxe. Pour la clarté de l'exposé, il paraît pourtant nécessaire de les distinguer, quitte à expliquer en même temps comment les théologiens que nous étudions, entendent établir cette synthèse ecclésiologique [1].

Le Mystère de l'Église. On peut dire, sans crainte d'exagérer, que le Congrès de théologie tenu à Athènes en 1936, marque nn tournant important dans l'orientation de la pensée orthodoxe contemporaine [2]. Huit facultés de théologie y étaient représentées et, malgré la suspicion dont ils étaient l'objet, ce furent les théologiens russes de Paris qui exprimèrent les prises de position les plus importantes et les plus originales. Le problème fondamental qui fut soulevé, fut celui de la définition de la vraie nature et de l'essence de l'Orthodoxie vis-à-vis des confessions occidentales. Les deux communications du P. G. Florovsky y furent particulièrement remarquées. Elles mettaient en question, en effet, toute la théologie orthodoxe des derniers siècles [3] et préconisaient

1. Ce sont ces deux mêmes plans que distingue le P. Y. Congar dans son remarquable article sur *La Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident* du VI[e] au XI[e] siècle, dans *Istina* 6 (1959), p. 187-236 : l'Église comme mystère, d'une part, le régime canonique de l'Église, de l'autre. Dès les origines de l'Église byzantine, le premier aspect aurait été particulièrement développé aux dépens du second. Cet état de choses qui se manifeste déjà clairement pour la période antérieure au schisme, permet de mieux comprendre la mise en question radicale par quelques théologiens orthodoxes contemporains de tout le régime canonique de l'Église d'Orient depuis Chalcédoine, comme on le verra plus loin.

2. Cfr les *Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes,* 29 novembre - 6 décembre 1936, publiés par H. Alivisatos, Athènes, 1939.

3. *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie,* op. cit., p. 212-231.

un retour radical à la tradition patristique et à l'hellénisme chrétien [1]. Au même moment, le même P. Florovsky publiait son ouvrage monumental sur *Les Voies de la théologie russe* [2] qui allait donner une impulsion nouvelle à la recherche dogmatique et marquer le point de départ d'une école que, faute de terme plus précis, nous appellerons « néo-traditionaliste ». La caractéristique générale de cette école est un effort pour se dégager non seulement des influences doctrinales catholiques romaines ou protestantes qui avaient fortement marqué la pensée orientale depuis le XVIIe siècle, mais pour se dégager même de la problématique théologique occidentale afin de retrouver l'essence d'une vision chrétienne authentiquement orthodoxe, l'Ethos de l'Église orthodoxe, comme l'appelle le P. Florovsky dans un article récent [3].

En soi on pourra peut-être juger qu'une telle attitude n'est pas essentiellement nouvelle, puisque c'était là déjà le programme de l'école slavophile au siècle passé dont A. S. Khomiakov fut le représentant le plus illustre [4]. Cette attitude avait été adoptée et mise en œuvre par les théologiens néo-slavophiles de l'entre-deux-

1. *Patristics and Modern Theology*, op. cit., p. 238-242.

2. *Puti russkago Bogoslovija* (Les Voies de la théologie russe), Paris, 1937. La conclusion en a été traduite en français dans la revue *Dieu Vivant* 13 (1949), p. 39-62.

3. *The Ethos of the Orthodox Church*, communication présentée au congrès de *Faith and Order* tenu à Kifissia (Grèce), du 16 au 18 août 1959, publiée une première fois dans *The Ecumenical Review* XII (1960), p. 183-198, puis dans *Orthodoxy, a Faith and Order Dialogue* (Faith and Order Paper nº 30), Genève, 1960, p. 36-51.

4. Sur l'attitude de Khomiakov, voir en particulier A. Gratieux, *Khomiakov et le Mouvement slavophile*, 2 vol. (Coll. « Unam Sanctam » nº 5 et 6), Paris 1939. La meilleure introduction à l'intelligence de la position radicalement nouvelle de Khomiakov vis-à-vis de la théologie reçue en Russie à son époque, reste encore la préface de G. Samarine aux œuvres théologiques d'A. S. Khomiakov, au t. II des *Œuvres complètes* de Khomiakov, Moscou 1900, traduite en français par A. Gratieux (Coll. « Unam Sanctam » nº 7), Paris 1939 ; mais on se réfèrera toujours avec le plus grand profit aux écrits de circonstance de l'écrivain lui-même, rassemblés après sa mort dans le volume : *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne, 1872 et à l'opuscule *L'Église est une* (Cerkovj Odna) qui ouvre le t. II des œuvres complètes après la préface de Samarine et a aussi été traduit en français par le P. R. Tandonnet et publié en appendice à l'ouvrage posthume d'A. Gratieux, *Le Mouvement slavophile à la veille de la Révolution. Dmitri A. Khomiakov* (Coll. « Unam Sanctam » nº 25), Paris, 1953.

guerres parmi lesquels le P. P. Florensky, N. Berdiaev et surtout le P. S. Bulgakov ont été les auteurs les plus en vue. Mais chez Khomiakov et même chez les théologiens postérieurs dont il a inspiré la pensée, on ne trouve pas encore cette attitude délibérée de retour à la tradition patristique intégrale et de développement de l'ecclésiologie dans ce « phronêma » de l'Église des Pères, telle que le veut le P. Florovsky [1].

La première tentative qui fut faite, de façon systématique, d'un tel retour à une présentation spécifiquement orthodoxe du mystère chrétien dans la ligne des Pères grecs, tel que le proposait le P. Florovsky, fut l'œuvre d'un jeune théologien de l'école de Paris, Vl. Lossky, le fils du philosophe N. Lossky. Il publiait en effet en 1944 un petit ouvrage destiné à un grand retentissement dans le monde occidental, sous le titre : *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* [2]. Consciemment il adoptait les positions dogmatiques les plus tranchées de la tradition byzantine sur le dogme de la procession du Saint-Esprit, interprétée par la doctrine palamite des énergies divines incréées et insistait sur l'importance de la théologie apophatique, comme note caractéristique de la pensée orientale. Par delà Grégoire Palamas, il entendait fonder son exposé sur toute la tradition patristique antérieure et accordait, en fait, une large place, comme la doc-

1. Cfr son article cité p. 174 *n.* 3. On trouvera une critique pondérée de l'ecclésiologie khomiakovienne par nn jeune théologien orthodoxe grec, le P. J. S. ROMANIDES, *Orthodox Ecclesiology according to A. Khomiakov*, dans *The Greek Orthodox Theological Review* II (1956) p. 57-73. Le plus grave reproche qu'il adresse à Khomiakov est de créer une ecclésiologie spiritualisée qui n'est plus en rapport avec la sotériologie orthodoxe et patristique. Et Romanides poursuit : « L'ecclésiologie des Pères est inséparable de la sotériologie et de la christologie. Le pivot de leur pensée est la nécessité de la libération des puissances de la mort et du mal par la communion avec la source de vie dans la nature humaine du Christ » (p. 70). Selon Romanides, chez Khomiakov et les slavophiles en général, les aspects négatifs de l'ecclésiologie, lutte contre les puissances du mal, destruction de la mort par la Résurrection du Christ, qui tient une telle place dans la pensée patristique, sont complètement négligés. Les remarques de Romanides s'inscrivent exactement dans la perspective du P. Florovsky.

2. VL. LOSSKY, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944 ; 2[e] édition inchangée publiée en 1960 après la mort prématurée de ce théologien (1958).

trine hésychaste du XIVe siècle, à la théologie des Pères Cappadociens, à saint Grégoire de Nysse en particulier, mais aussi au Pseudo-Denys et à saint Maxime le Confesseur.

Ce petit volume était un manifeste. Fort bien rédigé, très personnel, il voulait affirmer l'existence de tonte une tradition originale et continue de la pensée orthodoxe, absolument indépendante de la problématique occidentale. Au cours de l'ouvrage, trois chapitres concernaient plus particulièrement l'ecclésiologie : le VIIe et le VIIIe qui traitaient respectivement de l'économie du Fils et de l'économie du Saint-Esprit dans le mystère du salut et le IXe, synthèse des deux précédents, qui s'intitulait : « Deux aspects du mystère de l'Église ».

La thèse de l'auteur, dans ces trois chapitres, peut se résumer ainsi : le Christ, Verbe de Dieu incarné divinise la *nature* humaine, le Saint-Esprit envoyé par le Christ divinise chacune des *personnes* humaines. Ces deux œuvres se complètent et forment les deux aspects du mystère de l'Église.

« L'œuvre accomplie par le Christ se rapporte à notre nature qui n'est plus séparée de Dieu par la faute. C'est une nouvelle nature, une créature rénovée qui apparaît dans le monde, un nouveau corps, pur de toute atteinte du péché, libre de toute nécessité extérieure, séparé de notre iniquité, de toute volonté étrangère par le sang précieux du Christ. C'est l'Église, milieu pur et incorruptible où l'on atteint l'union avec Dieu ; c'est aussi notre nature, en tant qu'incorporée à l'Église, en tant qu'une partie du corps du Christ auquel on s'intègre par le baptême ».

« Mais si selon notre nature nous sommes des membres, des parties de l'humanité du Christ, nos personnes ne sont pas encore arrivées à s'unir avec la divinité. La rédemption, la purification de la nature ne donnent pas encore toutes les conditions nécessaires pour la déification. L'Église est déjà le corps du Christ, mais elle n'est pas encore « la plénitude de Celui qui emplit tout en toutes choses » (*Eph.* 1, 23). L'œuvre du Christ est consommée ; à présent l'œuvre du Saint-Esprit peut s'accomplir » [1].

C'est lui en effet qui opère la divinisation des personnes humaines. Ainsi le mystère de l'Église dont le but suprême est la

1. *Op. cit.*, p. 151.

divinisation de tout le créé, présenterait deux aspects que l'on peut dire successifs :

« L'unité du corps » (donnée dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption) «se rapporte à la nature, qui apparaît comme «l'homme unique» dans le Christ; la plénitude du Saint-Esprit se rapporte aux personnes, à la multiplicité des hypostases humaines, dont chacune représente un tout et non seulement une partie... L'Église étant l'œuvre du Christ et du Saint-Esprit, l'ecclésiologie a un double fondement, — elle est enracinée à la fois dans la christologie et dans la pneumatologie » [1].

Et l'auteur poursuit plus loin dans le même chapitre : « Ainsi l'Église a en même temps un caractère organique et un caractère personnel, un accent de nécessité et de liberté, d'objectif et de subjectif, elle est une réalité stable et définie mais aussi une réalité en devenir » [2].

Vl. Lossky rejoignait ainsi par cette présentation séduisante du mystère de l'Église, une idée chère à la pensée orthodoxe contemporaine, à savoir que ce mystère est à l'image de celui de la sainte Trinité : unité de nature et multiplicité de personnes. Il faisait place, en outre, à tout un courant de la pensée grecque traditionnelle qui insiste sur l'aspect physique du mystère de la Rédemption, tout en ménageant la liberté humaine dans sa participation à l'économie du salut.

On voit pourtant facilement le danger où peut conduire une telle analogie si on la presse trop étroitement. L'union des hypostases humaines à l'intérieur du Corps du Christ et divinisées par le don du Saint-Esprit ne peut être du même ordre que celle des hypostases de la Trinité dans la nature divine commune.

A-t-on le droit, d'autre part, d'opposer de façon aussi tranchée l'œuvre du Christ et celle du Saint-Esprit ? Le P. Florovsky qui reconnaît les mérites du travail de Vl. Lossky, met en garde contre une telle dissociation [3]. Il critique cette opposition mise entre l'économie du Fils dans le mystère de l'Église et celle de l'Esprit-Saint. Il relève particulièrement les expressions « accent

1. *Op. cit.*, p. 171.
2. *Op. cit.*, p. 181-182.
3. *Christ and his Church*, supra cit., p. 168-170.

de nécessité » de l'œuvre du Christ, opposée à « accent de liberté » de celle de la troisième Personne divine. Le P. Florovsky note à juste titre que l'économie du Christ et celle du Saint-Esprit sont inséparables et corrélatives. Plus que cela, c'est la doctrine du Corps du Christ qui est le fondement véritable de toute l'ecclésiologie. Dans le schéma proposé par Vl. Lossky, il relève le péril inhérent à toute tentative de réduire l'aspect christologique de la doctrine de l'Église qui paraîtrait impliquer que le Christ n'y est pas dynamiquement présent.

Dans le même article, le P. Florovsky se montre aussi insatisfait de deux autres tendances de l'ecclésiologie contemporaine qui l'une et l'autre, pourtant, ont un fondement direct dans la Sainte Écriture.

La première est celle qui met l'accent sur le caractère de peuple de Dieu et de Nouvel Israël. Elle est représentée particulièrement par Mgr Cerfaux qui, comme on sait, estime que la doctrine de l'Église Corps du Christ présente un aspect limité de l'ecclésiologie paulinienne. Chez l'Apôtre c'est le corps glorieux du Christ qui s'identifie mystiquement à l'Église et « toute formule qui anticipe jusqu'à l'Incarnation le corps mystique dépasse la théologie paulinienne [1] ». Le P. Florovsky s'en prend directement à cette formule de Mgr Cerfaux. Pour le théologien russe, en effet, prise en elle-même, la notion de nouveau peuple de Dieu donne une base insuffisante à l'ecclésiologie. Elle ne peut être correctement entendue que dans la perspective sacramentelle de la participation aux mystères rédempteurs du Christ. « *The continuous existence of the 'Church' throughout the whole of the Biblical 'Heilsgechichte' should be conceived and interpreted in such a way as to include the unique 'newness' of Christ, the Incarnate Lord* [2] ».

L'autre tendance ecclésiologique qui semble non moins discutable au P. Florovsky est celle représentée par Mgr Cassien (Bezobrazov), l'actuel recteur de l'Institut de Théologie orthodoxe St-Serge de Paris, dans un article publié en 1954, qui s'effor-

1. L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, Paris, 1951, p. 266.
2. *Christ and his Church*, p. 166.

çait de remplacer l'image du « corps » par celle de « famille » et de baser cette interprétation sur celle d'adoption [1].

A cette tentative, le P. Florovsky objecte que « les hommes sont adoptés par le Père précisément dans le Christ », et le sacrement de l'adoption est exactement le sacrement de la mort pour le Christ et de la co-résurrection avec lui et en lui, c'est le sacrement de l'« incorporation » au Christ. En aucune manière la doctrine catholique de l'Église ne peut être bâtie sur les seuls textes de l'Écriture ; ceux-ci ne peuvent être eux-mêmes pleinement établis que dans le seul contexte de la Tradition vivante. L'accent mis par les Pères sur l'image du « Corps » ne peut être facilement laissée de côté par les théologiens systématiques. L'argument décisif, toutefois, se trouve dans la vision intégrale de la personne et de l'œuvre du Christ » [2].

C'est pourquoi l'image paulinienne du Corps du Christ, interprétée à la lumière de la tradition patristique, apparaît au P. Florovsky comme la seule base vraiment indiscutable pour fonder une ecclésiologie orthodoxe. Il s'en est longuement expliqué dans son étude sur *Le Corps du Christ vivant*, mentionnée plus haut. Pour lui « la théologie de l'Église n'est qu'un chapitre — et un chapitre capital — de la christologie » [3]. Et il pousse à fond dans la ligne de la patristique grecque la formule augustinienne du *Totus Christus* et celle de Bossuet. « L'Église, dit-il, est précisément ce lieu mystérieux où cette « divinisation » ou « déification » (θέωσις) de l'humanité entière est effectuée et perpétuée, par l'opération du Saint-Esprit » [4]. Et il ajoute cette formule, clef-de-voûte de toute son ecclésiologie : « Comme l'Incarnation du Verbe, elle aussi était un événement historique, bien que mystérieux et accessible seulement à la foi. Le mystère de l'Église a une structure bien antinomique, comme le mystère du Christ : l'antinomie implicite du dogme de Chalcédoine. Deux réalités,

1. Évêque Cassien, *Syny Božii* (Les Fils de Dieu), dans *Le Messager du Mouvement des Étudiants russes chrétiens*, 31 (1954), p. 4-11 ; l'évêque Cassien a repris la même perspective dans son article : *The Family of God*, dans *The Ecumenical Review* 9 (1957), p. 129-142.
2. *Christ and his Church*, p. 166.
3. *Le Corps du Christ vivant*, snpra cit., p. 12.
4. *Op. cit.*, p. 12-13.

divine et humaine, sans fusion, mais dans une unité indivisible et parfaite. On doit les distinguer avec soin, mais on n'ose jamais les séparer. La seule définition exacte de l'Église, ce serait l'ensemble du christianisme »[1].

Le mystère de Chalcédoine, c'est-à-dire l'union des deux natures dans l'unique personne divine du Christ, telle est pour le P. Florovsky — et il y reviendra souvent — l'expression adéquate de l'ecclésiologie. L'existence de l'Église présente donc avant tout une note organique, biologique, peut-on dire, plutôt que juridique ou, comme le notait déjà le P. P. Florensky, archéologique.

Cette note organique s'exprime dans le caractère foncièrement sacramentel de l'Église. Le P. Florovsky y insiste : « La vie de l'Église est fondée sur deux mystères corrélatifs : le mystère de la sainte Cène et le mystère de la Pentecôte. On trouvera partout cette dualité dans l'existence de l'Église »[2]. Car c'est par le Saint-Esprit que les chrétiens sont unis en un corps, le corps du Christ, et l'eucharistie est le Christ lui-même, le Nouvel Adam et le Sauveur du corps, qui demeure *sacramentellement* dans l'Église, et l'Église est le corps de ce chef, sa plénitude[3].

Le P. Florovsky appuie ces assertions d'abondantes citations de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin qui en soulignent tout le réalisme. Il note pourtant avec raison que l'analogie du corps-organisme ne doit pas être poussée trop loin, car l'Église est composée de personnes humaines. L'idée d'organisme doit être complétée par celle d'une symphonie de personnalités et ceci est le cœur de la conception orthodoxe de la catholicité (« sobornost »)[4]. C'est la raison principale pour laquelle on doit préférer une conception christologique de l'Église (ou plutôt une orientation christologique rigoureuse du traité de l'Église), continue le P. Florovsky, à une conception pneumatologique (telle, par exemple. celle de Khomiakov ou de Möhler dans *Die Einheit der Kirche*).

1. *Op. cit.*, p. 13.
2. *Op. cit.*, p. 19.
3. *Op. cit.*, p. 20.
4. Sur la notion de « Sobornost », voir en dernier lieu l'analyse du P. M. J. LE GUILLOU, *Mission et unité. Les exigences de la Communion*, Paris, 1960 ; t. I, p. 191 ss. et la note 101 (p. 310).

Car, d'autre part, l'Église, dans sa totalité, a son centre personnel seulement en Christ ; elle n'est pas une incarnation du Saint-Esprit, mais précisément le Corps du Christ, le Seigneur incarné. Cela nous sauve de l'impersonnalisme sans nous abandonner à quelque personnification humanistique que ce soit. Christ le Seigneur est la seule tête et le seul Maître et Chef de l'Église.

C'est pourquoi la note essentielle de l'Église est celle d'unité [1]. Toutefois unité et catholicité sont les deux aspects d'une même réalité vivante. Ici le P. Florovsky rejoint explicitement la pensée de théologiens catholiques romains comme le P. de Lubac, dans son ouvrage « Catholicisme », ou du P. Mersch.

Unité et catholicité sont cependant tout à la fois une donnée initiale de la constitution de l'Église et un problème à résoudre [2]. Car dans l'ecclésiologie « il y a deux aspects : l'un est objectif et l'autre subjectif, l'un est divin et l'autre humain » [3]. Objectivement l'Église est catholique, explique le théologien russe, dans ses sacrements qui sont tous une grâce d'union. Par eux l'eschatologie est inaugurée : « En Christ et dans la communion du Saint-Esprit la catholicité de l'Église est déjà donnée (...) Cette catholicité reste néanmoins toujours un problème à résoudre, pour chaque génération nouvelle, pour chaque communauté locale, pour chaque fidèle. Dans l'Église il y a en effet constamment une unité, une catholicité à réaliser, dont la Trinité est le modèle [4] ».

Le P. Florovsky reprend ici le point de vue d'un célèbre prélat russe de la première moitié de notre siècle, le métropolite Antoine (Khrapovitzky) [5] et il affronte le problème que, nous l'avons vu plus haut, Vl. Lossky essayait de résoudre ; mais sa perspective reste avant tout christocentrique ou, plus précisément, axée sur la doctrine du Corps du Christ. Ici encore ce sont saint Jean Chrysostome et saint Augustin qui fondent son interprétation de la participation personnelle du chrétien à la catholicité de l'Église et cela paraît l'un des traits les plus caractéristiques de la pensée du théologien russe.

1. *Le Corps du Christ vivant*, p. 24.
2. *Op. cit.*, p. 24 et 27.
3. *Op. cit.*, p. 27.
4. *Op. cit.*, p. 28 à 33.
5. *Op. cit.*, p. 33 ; cfr déjà p. 17.

Il faudrait, d'ailleurs, relever ici combien, malgré tout, il reste fidèle aux grandes lignes de l'école slavophile, particulièrement dans ce qu'il dit de la participation de tout le peuple chrétien dans la confection des sacrements [1]. Il retient en effet tout ce qu'il y avait de juste dans les intuitions des théologiens orthodoxes de l'école khomiakovienne, sans toutefois tomber dans leurs excès, le rôle du ministère sacerdotal étant chez lui nettement préservé.

On retrouve, par ailleurs, les grandes lignes de la pensée du P. Florovsky chez les théologiens les plus en vue aujourd'hui parmi ceux qui sont sortis de l'Institut St-Serge de Paris, comme le P. A. Schmemann et le P. J. Meyendorff [2] ; mais il est particulièrement significatif que son influence se soit exercée au delà du cercle restreint de jeunes professeurs que l'on peut considérer comme l'aile marchante de la pensée orthodoxe contemporaine. Si l'on compare en effet les perspectives ecclésiologiques actuelles des théologiens grecs avec celles de leurs prédécesseurs du début du siècle, on est frappé de constater que l'évolution s'est faite dans un sens identique à celle qu'a amorcée le P. Florovsky. Qu'il suffise pour cela de mettre en parallèle la définition de l'Église du célèbre manuel de dogmatique d'Androutsos [3], réimprimé encore récemment, avec celle que propose aujourd'hui le professeur P. Trembelas [4].

Pour Androutsos « l'Église est l'institution divine fondée par le Verbe de Dieu incarné, pour le salut et la sanctification des hommes, munie de son pouvoir divin et composée d'hommes

1. Cfr *op. cit.*, p. 37. Dans la consécration des évêques, « les consécrateurs n'agissent pas en leur qualité d'évêques locaux, mais précisément en tant que collège qui représente la totalité de l'Église, y compris le peuple fidèle ». Le P. Florovsky tient toutefois à mettre en relief le rôle absolument central de l'évêque dans la communauté locale, en particulier dans la célébration de l'eucharistie. L'épiscopat est en ce sens la Pentecôte perpétuée ; c'est un ministère apostolique par excellence. Et c'est « *par* son évêque, ou plus exactement *dans* son évêque que chaque église locale en particulier est incluse dans la totalité de l'Église catholique » *(Ibid.)*.

2. Et aussi, mais avec moins de fermeté et un mysticisme discutable, chez P. Evdokimov, *op. cit.*, cfr particulièrement les p. 162 et ss.

3. Chr. Androutsos, *Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*. Athènes, 1907, 2e édition, Athènes 1956.

4. P. Trembelas, *Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*. 2 vol., Athènes, 1959.

possédant une même foi et participant aux mêmes sacrements. Elle comprend, d'une part, le peuple et, de l'autre, le clergé dirigeant (*τὸν διέποντα κλῆρον*) dont l'origine (*ἀρχὴν*) remonte aux apôtres par succession ininterrompue et par eux au Seigneur Lui-même »[1].

Comme le notait le P. M. Jugie, lors de la parution de la première édition du manuel d'Androutsos, l'ecclésiologie du théologien grec, hormis, bien entendu, la question de la primauté romaine, était fort voisine de l'enseignement catholique [2] ; et la définition que l'on vient de citer est assez semblable à celle que l'on trouve dans nos traités scolaires.

Par contre la définition qu'offre aujourd'hui P. Trembelas dans sa *Dogmatique* diffère assez sensiblement de celle de son prédécesseur : « L'Église est le corps du Christ, gouverné par lui et vivifié par l'Esprit-Saint, et constituant par institution divine une unique communion de ceux qu'unissent en un tout la même vraie foi et la participation aux mêmes divins sacrements ; corps administré par un clergé qui reçoit des apôtres le ministère par succession ininterrompue ; corps aussi qui continue l'œuvre rédemptrice du Seigneur qui est son chef jusqu'à la consommation » [3].

Quelques réflexions s'imposent immédiatement à l'esprit quand on compare cette définition à celle d'Androutsos. L'Église, en premier lieu, n'est plus définie comme étant premièrement une *institution* divine, mais comme le Corps du Christ. On passe donc du plan de l'institution à celui du mystère. De plus, en corrélation avec cette transposition, on peut noter que l'aspect christologique est volontairement accentué à deux reprises : l'Église est le Corps du Christ et c'est lui qui la dirige. L'œuvre du

1. ANDROUTSOS, *op. cit.*, 2[e] éd. (1956), p. 262.

2. M. JUGIE, *Une nouvelle dogmatique orthodoxe : trois théologiens grecs en présence*, dans *Échos d'Orient*, 9 (1908), p. 258.

3. TREMBELAS, *op. cit.*, II, p. 317. : *Οὗτο θὰ ἠδυνάμεθα νὰ ὁρίσωμεν τὴν Ἐκκλησίαν ὡς τὸ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ κυβερνώμενον σῶμα αὐτοῦ, τὸ ζωοποιούμενον ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ συναποτελοῦν μίαν θεοσύστατον κοινωνίαν τῶν διὰ τῆς αὐτῆς ὀρθῆς πίστεως καὶ τῆς συμμετοχῆς τῶν αὐτῶν θείων μυστηρίων εἰς ἓν συνηνωμένων, διακονούμενον δὲ ὑπὸ κλήρου ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατ' ἀδιάκοπον διαδοχὴν λαβόντων τὴν διακονίαν, καὶ συνεχίζον τὸ ἀπολυτρωτικὸν ἔργον τοῦ κυρίου ὡς κεφαλῆς αὐτοῦ μέχρι τῆς συντελείας*

Saint-Esprit, à l'égal de ce que nous avons vu chez le P. Florovsky, se rattache directement à l'Église comme corps, — Corps du Christ. Il vivifie le Corps du Christ. En outre, second accent christologique, l'Église, Corps du Christ, continue l'œuvre rédemptrice du Seigneur qui est son chef, sa tête, jusqu'à l'achèvement. On retrouve donc ici exactement la perspective du théologien russe.

On relèvera par ailleurs, avec intérêt les épithètes qui qualifient la fonction du clergé, successeur des apôtres : c'est un ministère, un service (*διακονία*) ; le clergé administre ou sert le corps (*διακονούμενον*). Il y a sans aucun doute un changement d'orientation voulu par rapport à la définition d'Androutsos. Ce dernier, en effet, opposait le peuple fidèle au clergé qui le dirige. Chez Trembelas le clergé est au service du Corps, et l'opposition n'est plus entre peuple et clergé [1], mais entre le ministère (*διακονία*) du clergé et la direction (*κυβερνώμενον*) qui est propre an Christ, tête de son Corps. Ce déplacement d'accent est encore confirmé par le fait que chez Androutsos la succession apostolique était explicitement rattachée au Christ à travers les apôtres. Pour Trembelas, au contraire, le rôle du Christ dans l'Église, si fortement marqué, comme on l'a dit, n'est plus mis en relation immédiate avec la succession apostolique.

Il est évident qu'il ne s'agit là que d'un déplacement de perspectives. En soi, du point de vue catholique les deux définitions sont acceptables et on ne peut douter que celle de Trembelas corresponde mieux au donné biblique et traditionnel. On notera néanmoins combien elle paraît dépendante de la problématique

1. Il est clair toutefois que le Prof. Trembelas dans le cours de son exposé dogmatique ne met pas en question l'institution divine de la hiérarchie et sa transmission par la succession apostolique. Tout au contraire il met dans un relief particulier le sacrement de l'Ordre et la fonction de l'épiscopat (p. 370 et ss.) ; mais il est non moins vrai qu'avec plnsieurs théologiens grecs contemporains il porte un intérêt spécial à la question du sacerdoce royal des laïcs (cfr p. 376 ss.). Sa position sur la question du sacerdoce des laïcs qui est étroitement apparentée à celle de la théologie catholique moderne, a soulevé contre lui nne vive opposition de la part de la hiérarchie orthodoxe de Grèce. Cfr *Irénikon*, 32 (1959), p. 73 et 214 et la note 3 de cette même page. Cette opposition se fondait sur un malentendu, et le Prof. Trembelas a maintenu ses thèses.

orthodoxe contemporaine. Il ne semble pas exagéré de penser que son souci de séparer nettement la fonction unique du Seigneur de celle du clergé qui est au service du Corps du Christ, se ressent de l'influence exercée par le P. Florovsky et, peut-être, au delà de ce théologien, de l'influence de la théologie russe depuis les slavophiles. Quoiqu'il en soit, l'accent nettement posé sur la conception de l'Église-Corps-du-Christ correspond exactement aux vues du P. Florovsky et ceci méritait d'être relevé.

Ces quelques observations sur le mystère de l'Église tel que le présentent les théologiens orthodoxes d'aujourd'hui, nous autorisent déjà à tirer certaines conclusions intéressant la question œcuménique.

Le christocentrisme foncier de l'ecclésiologie dont le P. Florovsky s'est fait le champion, se rattache sans aucun doute à la grande tradition patristique et byzantine. En particulier sa volonté d'intégrer complètement la fonction de l'Esprit-Saint dans le mystère du Corps du Christ est une réaction contre l'ecclésiologie trop spiritualiste de l'école slavophile dont il a bien perçu les déficiences [1].

L'accent qu'il met sur le dogme de Chalcédoine dont il voit un prolongement dans le mystère de l'Église, vise à intégrer plus étroitement l'aspect institutionnel et historique de l'Église à sa réalité surnaturelle dans l'unique personne divine du Verbe incarné.

Toutefois il apparaît aussi que cette volonté de recentrement de toute l'ecclésiologie sur la doctrine mystique du Corps du Christ, chez le P. Florovsky déjà, mais surtout chez certains théologiens orthodoxes contemporains qui dépendent de lui plus ou moins directement, comme le grec P. Trembelas, s'explique en partie par le besoin de marquer plus nettement, — en opposition avec certaines composantes de l'ecclésiologie catholique romaine —, l'unicité et la transcendance du rôle du Christ, tête de son Corps ; et, en outre, le primat de l'aspect sacramentel de l'Église sur celui juridico-institutionnel. Encore une fois, dans cette tendance

1. Voir aussi sur ce point les pertinentes remarques de Vl. Lossky, *Écueils ecclésiologiques* dans le *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 1950, p. 26, cité par M. J. Le Guillou, *Mission et Unité*, t. II, p. 198.

manifestée par les théologiens orthodoxes « néo-traditionalistes » il y a sans aucun doute, un retour à une vue des choses plus conforme à la pensée patristique et byzantine, susceptible d'enrichir le dialogue œcuménique, mais qui n'est pas étrangère non plus à un besoin de prendre ses distances tant par rapport à l'ecclésiologie protestante sous ses diverses formes, que par rapport à celle de l'Église romaine.

Il est clair, par ailleurs, que c'est dans l'étude des problèmes posés à la théologie orthodoxe contemporaine par l'aspect institutionnel de l'Église que nous allons trouver les données les plus importantes pour la confrontation œcuménique.

L'Église comme institution.

Ici encore ce sont les théologiens russes de l'école de Paris dont les études apportent au débat les contributions les plus neuves et les plus originales. En 1953, trois professeurs de l'Institut Saint Serge, dans une rencontre avec des théologiens catholiques, exposaient leur point de vue sur le primat romain qui reste, il faut bien noter, la divergence fondamentale, essentielle, peut-on dire, entre l'Orient séparé et nous. A leur tête se trouvait le recteur de cet Institut, l'évêque Cassien (Bezobrazov). Nous avons déjà dit un mot de ses vues concernant le mystère de l'Église comme « famille adoptive » de Dieu en Christ. Son exposé sur *Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament* [1] fut suivi de deux autres dignes d'un particulier intérêt : celui du P. N. Afanassieff [2] et celui de Jean Meyendorff [3]. En 1960 l'étude du P. Afanassieff a été refondue et incorporée à un ouvrage collectif sur la Primauté de Pierre [4] auquel collaborèrent aussi le P. J. Meyendorff et un autre théologien, déjà mentionné plus haut, dont les vues retiendront plus loin notre attention, le P. A. Schmemann.

1. Le texte de l'exposé de Mgr Cassien a été publié dans *Istina* 2 (1955), pp. 261-304.

2. *La Doctrine de la Primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, dans *Istina* 4 (1957), pp. 401-420.

3. *La Primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine*, *ibid.*, p. 463-482.

4. N. AFANASSIEFF, *L'Église qui préside dans l'Amour*, dans *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* par N. Afanassieff, N. Koulomziue, J. Meyendorff et A. Schmemann, Paris-Neuchâtel, 1960, p. 9-64.

Tout l'exposé de l'évêque Cassien repose sur trois points essentiels pour interpréter la place tenue par l'apôtre Pierre dans le Nouveau Testament : la position exceptionnelle, unique et intransmissible de l'Église de Jérusalem à l'époque apostolique ; la fonction particulière de l'apôtre Pierre et celle de saint Jean. Ce que dit l'auteur de la place hors-pair de l'Église de Jérusalem n'est pas essentiellement nouveau. Par contre les thèses qu'il propose concernant Pierre et Jean méritent une particulière attention. Deux choses, en effet, paraissent indiscutables au Recteur de l'Institut St-Serge. La première est que l'apôtre Pierre a reçu du Seigneur une mission unique et intransmissible, — celle de pasteur. La seconde est que s'il existe une primauté entre les douze choisis par Jésus, c'est en définitive à Jean qu'elle appartient. Ces deux données résultent avec évidence, pour Mgr Cassien, de l'exégèse du IVe évangile à laquelle il s'est consacré depuis de nombreuses années. Tout ce que les autres écrits du Nouveau Testament nous font savoir de la mission particulière de Pierre, ne trouve son explication que dans le dernier des écrits inspirés qui nous en propose l'interprétation véritable. Pierre a un ministère unique : il est le pasteur du troupeau du Christ. « Le ministère pastoral de saint Pierre est rapproché de celui du Christ qui est pasteur lui aussi. Saint Pierre est pasteur comme le Christ et le suit en sa qualité de pasteur. Mais la fin et le dernier but de ce ministère pastoral est la mort. Saint Pierre suit le Christ dans la mort. C'est la mort qui est comme le but du ministère de saint Pierre, qui scelle son caractère unique, exclut toute succession et le soustrait à toute interprétation canonique » [1].

En face de Pierre dans le même évangile, sommet de tout l'enseignement du Nouveau Testament, un autre lui est opposé, le disciple que Jésus aimait : « La différence de saint Pierre et de l'Autre est constituée par le fait que le ministère pastoral de saint Pierre trouve son achèvement dans la mort, et l'Autre « demeure » : il vit. C'est la différence entre la mort et la vie : la prééminence du témoignage qui demeure » [2].

1. *Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament (Le problème de la primauté)*, snpra cit., p. 302.
2. *Op. cit.*, p. 302-303.

Ces quelques lignes suffiront à faire saisir l'originalité du point de vue de l'évêque Cassien. Il exclut toute interprétation juridictionnelle du pastorat de Pierre et toute possibilité de succession de ce pastorat sur l'Église du Christ.

Nous ne nous attarderons pas à montrer tout ce que ces conclusions peuvent avoir d'unilatéral. D'autres l'ont fait et il faut dire aussi que la thèse si particulière de l'exégète est loin de rallier unanimement le suffrage de ses collègues. On doit reconnaître toutefois que cette interprétation est significative à plusieurs égards : en ce qu'elle s'efforce, tout d'abord, — à sa manière, bien entendu —, de rendre compte de la place exceptionnelle tenue par Pierre dans le Nouveau Testament ; mais aussi en ce qu'elle est l'expression d'une attitude commune aux théologiens et exégètes orthodoxes contemporains qui refusent toute transposition sur le plan juridico-canonique du rôle particulier de l'apôtre Pierre dans le Nouveau Testament. Cette position se retrouve, par exemple, avec un relief tout spécial dans la dogmatique de Trembelas déjà citée [1].

Enfin deux autres traits nous paraissent caractéristiques de l'exégèse orthodoxe du Nouveau Testament : le primat johannique qui n'est pas sans un certain fondement dans la tradition orientale, et la place unique de la première Église de Jérusalem à laquelle les théologiens byzantins dissidents attachent toujours plus d'importance.

Le P. N. Afanassieff, le second des professeurs de St-Serge qui prit part aux colloques de 1953, a donné une interprétation de la place du siège romain dans l'Église primitive qu'il a reprise et notablement remaniée dans la publication collective sur la primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe à laquelle nous faisions allusion plus haut. Son point de vue particulier sur le sujet se rattache étroitement à une thèse plus générale d'ecclésiologie qu'il a développée dans plusieurs publications [2].

1. *Op. cit.*, II, p. 370 ss. et en particulier p. 393 ss. Pour N. Koulomzine, *La place de Pierre dans l'Église primitive (contribution à une étude de la primauté de Pierre)* dans *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, supra cit., p. 67-90, les textes du Nouveau Testament qui témoignent d'une primauté de l'apôtre Pierre se rattachent uniquement à la période hiérosolymitaine de l'Église primitive (cfr les conclusions p. 89-90).

2. En dehors des études supra cit. et qui ont retenu davantage notre

Le nœud de toute la question, selon cet auteur, est l'évolution qui se serait produite au cours du IIIe siècle dans l'ecclésiologie primitive qui, d'« ecclésiologie eucharistique », serait devenue une « ecclésiologie universelle ». L'ecclésiologie de type « universel », c'est-à-dire qui conçoit l'institution ecclésiale à l'image de l'organisation de l'empire romain, aurait été élaborée pour la première fois de façon systématique dans la doctrine de saint Cyprien, d'où elle serait passée tant dans l'Église d'Orient que dans celle d'Occident. Son origine serait hétérodoxe, montaniste, semble-t-il, et à travers Tertullien, elle aurait trouvé sa première expression théorique et pratique chez le grand évêque africain.

Cette thèse assez discutable a rencontré évidemment, des contradicteurs [1]. Mais ce qui importe davantage pour nous est l'aspect positif de la théorie du P. Afanassieff, à savoir ce qu'il entend par « ecclésiologie eucharistique ».

La base de toute sa théorie est la conception ecclésiologique paulinienne de la Ire aux Corinthiens où la doctrine de l'Église locale, corps du Christ, est mise en étroite relation avec la fraction du pain eucharistique, sacrement du Corps du Seigneur.

L'Église locale n'est donc pas une « partie » de l'Église universelle. Elle est tout simplement l'Église de Dieu dans sa plénitude, une et indépendante. « Ainsi, dit le P. Afanassieff, la plénitude et l'unité de l'Église n'ont pas un caractère quantitatif, mais dépendent de la plénitude et de l'unité du corps du Christ, qui reste toujours et partout un et unique dans sa plénitude, car le Christ, hier et aujourd'hui, est toujours le même pour une Église isolée et pour toutes les Églises locales. Selon l'ecclésiologie eucharistique, l'unité et la plénitude de l'Église sont liées au concept d'Église locale, et non au concept flou et imprécis de l'Église universelle.

attention, on trouvera l'indication des pricipales publications du P. N. Afanassieff qui touchent toutes de plus ou moins près à notre sujet dans *Irénikon* 33 (1960) p. 563, n. 1. On y ajoutera : *L'immuable et le temporaire dans les canons de l'Église*, dans *La tradition vivante*, p. 82-96, Paris, 1937 ; *Sacramenta et Sacramentalia*, dans *Pravoslavnaja Myslj*, nº 8 (1951), p. 17-33, et *Le Ministère des laïcs dans l'Église*, Paris 1956. (Ces trois publications sont en russe).

1. Cfr l'étude du P. P.-Th. Camelot O. P., à la suite de l'exposé dn P. Afanassieff, dans *Istina* 4 (1957), p. 421-434, et le compte-rendu de dom B. Botte dans *BTAM* 8 (1958) nº 11 p. 8.

C'est dans l'Eucharistie que demeure la plénitude du corps du Christ : donc, l'Eucharistie aurait été impossible dans une Église locale, si elle n'avait été qu'une partie de l'Église de Dieu. Là où est l'Eucharistie, là est la plénitude de l'Église, et, vice-versa, ce n'est que là où est la plénitude de l'Église que peut être célébrée l'Eucharistie. En rejetant la notion de « partie », l'ecclésiologie eucharistique exclut aussi le concept de l'Église universelle, car la notion de « partie » est un élément constitutif de cette dernière » [1].

Dans cette théorie de l'ecclésiologie eucharistique, il ne peut donc y avoir d'Église locale qui ait de pouvoir sur une autre, ni de primauté dans la mesure où la notion de primauté implique ce pouvoir.

Le P. Afanassieff n'en nie pas pour autant une certaine hiérarchie entre les Églises, ni que l'Église de Rome occupe une place particulière. C'est à définir celle-ci que s'attache le corps de son étude et l'on doit reconnaître dans son travail des aspects très positifs qui lui confèrent une valeur toute particulière pour le dialogue œcuménique.

Si chaque Église locale est pleinement l'Église de Dieu, elle est aussi unie à toutes les autres par le lien de la charité, par la concorde et l'amour. C'est là l'une des clefs de l'ecclésiologie eucharistique paulinienne. En outre chaque Église locale, tout en étant pleinement l'Église de Dieu, la manifeste d'une manière qui lui est propre et c'est ainsi qu'entre les Églises existe une certaine hiérarchie. L'autorité de chacune d'elle n'est pas du même poids. Et entre toutes les Églises locales il en existe une qui jouit d'une priorité d'autorité dans le témoignage de l'amour. Après Jérusalem, c'est à Rome que, dès la fin du Ier siècle, est reconnue cette priorité de témoignage. Le P. Afanassieff interprète en ce sens les textes et les faits de l'histoire des trois premiers siècles qui attestent ce rôle tout spécial dévolu à l'Église de Rome.

Nous ne pouvons entrer dans l'exposé détaillé et dans la discussion des vues de l'auteur. Qu'il nous suffise de dire qu'à chaque page il nous met en garde contre une interprétation de la priorité de l'autorité de l'Église romaine qui glisserait dans le sens d'une primauté et d'un pouvoir sur l'Église universelle.

1. *L'Église qui préside dans l'amour*, dans *op. supra cit.*, p. 29.

Que signifie dès lors exactement cette priorité indiscutable de l'Église de Rome durant les trois premiers siècles et même au-delà, telle que l'attestent déjà Clément de Rome, Ignace ou Irénée ?

Le professeur de St-Serge nous explique que l'Église romaine en raison de sa priorité « témoignait de ce qui se passait dans les autres Églises, ou, comme il serait plus exact de dire, dans l'Église elle-même. Ce témoignage n'était pas un verdict qui aurait eu une force juridique et aurait été, comme tel, obligatoire pour les autres Églises. Suivre ce témoignage était un acte libre de la part des Églises locales, qui acceptaient le témoignage de l'une d'entre elles à cause de son autorité supérieure. Et cependant le témoignage de l'Église de Rome n'était pas moins valable que n'importe quel acte juridique. Si dans l'histoire de l'Église, il y a vraiment eu une époque où la formule *Roma locuta, causa finita* répondait à la réalité, c'est bien au temps où l'Église romaine ne possédait aucun pouvoir juridique » [1].

Comme on l'a déjà relevé, c'est avec Cyprien qu'aurait pénétré dans l'ecclésiologie le concept d'Église universelle qui suppose en lui-même l'idée juridique d'une primauté d'une Église sur les autres et contredit par là l'ecclésiologie eucharistique primitive. Il est intéressant de constater que le P. Afanassieff ne rend pas Rome directement responsable du glissement qui s'est opéré. Ni Victor, ni Étienne ne sont à ses yeux les premiers « papes » au sens moderne du terme. Eux-mêmes, en effet, n'ont pas conçu l'exercice de leur autorité, c'est-à-dire de celle de leur Église, selon d'autres perspectives que celles de l'ecclésiologie eucharistique alors régnante. Mais c'est le système ecclésiologique de Cyprien qui postulait une primauté universelle et qui s'est imposé par la suite.

Or l'ecclésiologie universelle, constate le P. Afanassieff, bien qu'interprétée de façon différente, a fini par prévaloir dans toute l'Église, tant en Orient qu'en Occident. La notion de pouvoir *sur* l'Église a été reçue partout, plus ou moins expressément, à Rome d'abord, mais ensuite aussi à Constantinople, alors qu'elle ne correspond pas à l'ecclésiologie primitive.

Dans sa lutte contre la primauté juridique de Rome, l'Église

1. *Ibid.*, p. 54.

orthodoxe a vu son optique évoluer. Et l'auteur le constate sur deux points qui lui semblent manifestes : 1° Bien qu'ayant conservé en théorie l'ecclésiologie eucharistique, l'Église d'Orient a, en fait, accepté la doctrine du pouvoir sur l'Église et partant l'ecclésiologie universelle ; 2° Dans sa lutte contre Rome, l'Église orthodoxe a perdu, d'autre part, le sens et la nécessité de l'idée de priorité, si importante pourtant dans l'ecclésiologie eucharistique primitive.

Pour bien saisir toute la portée qu'attribue à ces faits le P. Afanassieff, il est nécessaire de citer en entier le dernier paragraphe de sa longue étude. Par delà le pessimisme qui s'y fait jour, on est en droit d'y voir une certaine nostalgie et, davantage même, une espérance.

« Dans le processus de sa lutte contre la primauté catholique de Rome, la doctrine orthodoxe a perdu jusqu'à l'idée de la priorité. Quant à l'Église catholique, elle avait perdu cette idée encore plus tôt en luttant pour la direction unique de l'Église, direction qu'elle avait transformée en primauté. Étant donné les positions respectives des deux églises, il n'y a aucun espoir de résoudre la question de la primauté. Il ne nous reste donc qu'à accepter cette tragédie, les yeux ouverts, et sans ce sentimentalisme romantique qui ne rend que plus aiguë la discussion séculaire sur la primauté. « L'unité de la foi dans l'union de la paix... » A l'intérieur de l'Église orthodoxe règne l'unité de la foi, mais sans l'union dans l'Amour, et entre l'église orthodoxe et l'église catholique il n'existe ni l'une ni l'autre. N'est-ce pas là le résultat de ce que la conscience ecclésiale a perdu la notion de la direction de l'Église de Dieu par une église locale, une église parmi tant d'autres ? Chacune d'entre elles possède la catholicité, mais la priorité de l'autorité en tant que témoignage de ce qui se passe dans l'Église, n'appartient qu'à celle qui préside dans l'Amour » [1].

A cet ouvrage sur *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, deux auteurs ont fourni leur collaboration, qui l'un et l'autre apportent une contribution positive à l'ecclésiologie orthodoxe. De l'un d'entre eux, le P. J. Meyendorff, on a dit en commençant cette étude toute l'importance qu'il attachait aux progrès possi-

1. *Ibid.*, p. 63-64.

bles de la théologie de l'Église pour une meilleure compréhension réciproque de l'Orient et de l'Occident séparés. Lui aussi pose les problèmes avec clairvoyance et a consacré plusieurs de ses publications à mettre en lumière divers aspects de la question posée par la primauté de Pierre étudiée à la lumière de la tradition.

Chez l'autre, le P. A. Schmemann, dont on a dit plus haut que sa conception du mystère de l'Église était en relation étroite avec celle du P. Florovsky, on retrouve sur le plan de l'histoire de l'institution ecclésiale la même note pessimiste que chez le P. Afanassieff.

Le jeune théologien qu'est le P. Meyendorff, s'est déjà fait connaître par divers travaux d'histoire byzantine de grande valeur. Dans le domaine de l'ecclésiologie l'une des contributions les plus importantes qu'il ait produite, est, sans doute, son étude de la primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine [1]. Il la présenta aux colloques entre Orthodoxes et Catholiques de 1953 auxquels nous nous sommes déjà référés plus haut.

Cette étude pose en principe la distinction nécessaire entre autorité, d'une part, et pouvoir juridique, de l'autre. De Nicée à Chalcédoine il ne fait pas de doute que l'autorité de l'Église romaine soit acceptée de tous comme étant de première importance Rome jouit d'une primauté d'autorité incontestée.

« Située dans la première ville de l'Empire qui avait attiré vers elle les apôtres Pierre et Paul, elle acquit ainsi un titre exclusif à l'apostolicité. Son importance numérique, sa position centrale et, surtout, l'orthodoxie indéfectible de ses évêques, justifièrent sa primauté » [2].

Cette autorité de l'évêque de Rome qui lui donne la première

1. Mentionné plus haut, p. 186, n. 3. Parmi les publications déjà nombreuses de l'auteur, on retiendra particulièrement : *Sacrement et hiérarchie dans l'Église. Contribution orthodoxe à un dialogue œcuménique sur la primauté romaine*, dans *Dieu Vivant*, 26 (1954) p. 79-91 ; et *Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine*, dans *La primauté de Pierre*, supra cit., p. 93-115. Texte anglais : *St Peter in Byzantine Theology*, dans *Primacy and Primacies in the Orthodox Church*, numéro spécial de *St Vladimir's Seminary Quarterly* 4 (1960), nº 2-3, p. 26-48.

2. *La Primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine*, supra cit., p. 469.

place au sein de l'épiscopat universel, ne comportait cependant pas pour autant de pouvoir juridique [1]. « Ce seront les conciles qui revêtiront cette primauté d'un statut canonique ». Et le P. Meyendorff d'examiner les canons de Sardique, le 3e de Constantinople et le 28e de Chalcédoine [2].

Ses conclusions sont extrêmement nuancées [3]. Comme il le remarque à bon droit, en effet, le 28e canon de Chalcédoine, aboutissement de toute l'évolution canonique d'un siècle et demi d'histoire de l'Église, ne contredit aucunement la législation nicéenne. « Il est, au contraire, conforme au développement logique des organismes ecclésiastiques à l'époque byzantine » [4]. Or, continue le P. Meyendorff, « ce développement comporte de grands dangers dont le pape Léon avait conscience. Et l'Orient lui-même n'a pas voulu le pousser à son terme, puisque la primauté romaine dans sa forme primitive n'y était jamais contestée et qu'elle y jouait le rôle d'un contrepoids salutaire contre l'arbitraire impérial » [5].

Le danger que décèle l'auteur dans le 28e canon consiste dans une innovation dans le domaine ecclésiastique. « L'innovation, écrit-il, réside dans l'introduction du *critère* précis et nouveau de l'autorité d'une Église qui est appliqué non seulement aux sièges orientaux, mais à l'ancienne Rome. Ce critère n'est manifestement pas justifiable historiquement. Il est *admissible* du point de vue de la pratique orientale post-nicéenne, mais il est dangereux pour l'indépendance de l'Église » [6]. En élaborant le 28e canon, les Pères de Chalcédoine ont donc opéré un glissement. On est passé de l'autorité acquise par une Église et reconnue, à celle de l'autorité qui revient à l'importance politique d'une cité. Pour cela les Pères ont dû « distinguer explicitement entre *l'autorité morale* que Rome possède en tant que Siège apostolique et le *pouvoir juri-*

1. *Op. cit.*, ibid.
2. *Op. cit.*, p. 469-481 ; cfr aussi *Saint Pierre, sa primauté et sa succession*, supra cit., p. 94-95.
3. Dans le compte-rendu critique qu'il donne de cette étude, dom Botte commence par la qualifier de « remarquablement nuancée et objective » *BTAM* 8 (1958), nº 11, p. 18-19.
4. *Op. cit.*, p. 480.
5. *Op. cit.*, p. 481.
6. *Op. cit.*, p. 479.

dictionnel qui lui a été conféré, parce qu'elle était l'Église de la capitale»[1]. C'était là une innovation dangereuse que les théologiens orthodoxes que nous étudions s'accordent à reconnaître, même s'ils se placent sous des perspectives différentes. On passait d'une ecclésiologie fondée sur l'autorité morale d'une Église à une ecclésiologie qui lie étroitement le primat d'une Église à l'importance politique de la cité. Le P. Meyendorff discerne ce glissement dans la formulation du 28e canon de Chalcedoine. On a vu plus haut que le P. Afanassieff décelait déjà un glissement analogue dans l'ecclésiologie dont saint Cyprien se faisait le théoricien. Le P. Schmemann, à son tour, on le verra bientôt, reportera sur tout le développement historique de la théocratie byzantine et des autocéphalies les lacunes dont souffre, selon lui, l'ecclésiologie orthodoxe contemporaine.

Dans la séparation qui divise l'Orient de l'Occident, la notion de critère ecclésiologique est, pour le P. Meyendorff, de la plus grande importance, — et à bon droit [2]. Il souligne, en effet, dans l'une de ses publications les plus récentes que la racine de tout le différend se trouve dans le manque d'un critère ecclésiologique commun [3]. Pour l'Orient l'évêque de Rome était le successeur de Pierre pour autant qu'il avait la foi de Pierre [4]. On reconnaîtra volontiers, avec l'auteur, que sur ce point l'histoire de l'Église byzantine manifeste dès les origines une divergence de perspective tout à fait nette par rapport à la position romaine et à l'évolution de l'Occident [5]. Quel sera dès lors le critère ecclésiologique ultime? Pour les catholiques, c'est l'infaillibilité papale et la juridiction nniverselle de l'évêque de Rome. Pour les Orthodoxes, l'unique critère ultime de la vérité dans l'Église est le témoignage de l'Esprit ; c'est la présence-même du Saint-Esprit qui l'assiste et réside

1. *Op. cit.*, ibid.
2. Cfr. *op. cit.*, p. 478-479.
3. *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, supra cit., p. 51, 57, 180 ss. et surtout 192-193.
4. Cfr *Saint Pierre, sa primauté et sa succession*, dans *op. supra cit.*, p. 105 et passim. Pour l'ecclésiologie byzantine antérieure au schisme, voir les judicieuses observations du P. Congar, dans *La conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle*, supra cit., p. 218 ss.
5. Cfr l'art. du P. Congar cité à la note précédente qui met bien en relief cette divergence fondamentale des perspectives ecclésiologiques.

en elle. Il appartient à toute l'Église en tant que corps et « s'exprime normalement par la bouche de ceux qui possèdent un charisme d'enseignement, — les évêques »[1]. L'ultime critère est donc, en définitive, l'expérience même de la vérité, dans la communion sacramentelle, à l'intérieur de l'Église, temple de l'Esprit. C'est pourquoi les conciles œcuméniques eux-mêmes n'ont qu'une valeur relative. Leur infaillibilité est l'infaillibilité de l'Église. C'est à elle, guidée par l'Esprit, « qu'il appartient de discerner si une assemblée œcuménique a vraiment accompli sa mission. Le concile n'est pas un organe extérieur au corps ecclésial. Finalement, l'infaillibilité de l'Église a toujours pour sujet unique l'Esprit de Vérité qui repose sur l'organisme ecclésial tout entier »[2].

Aussi le P. Meyendorff insiste-t-il, avec bon nombre de théologiens orthodoxes contemporains — on l'a vu plus haut pour le P. Afanassieff — sur le rôle absolument essentiel de l'Église locale comme fondement de l'ecclésiologie[3]. Se référant à la doctrine de saint Cyprien, il admet que tous les évêques en un certain sens sont successeurs de Pierre, en tant qu'ils confessent la vraie foi[4]. A côté de la succession de Pierre sur chaque chaire épiscopale, il note néanmoins que les théologiens byzantins du moyen-âge en admettaient une autre, mais seulement « sur le plan de l'*analogie* », entre le collège apostolique et le collège épiscopal. Parmi les évêques, comme parmi les apôtres, il y avait un premier. Mais cette primauté est une sorte de couronnement nécessaire des autres mesures prises par les conciles pour assurer l'« ordre ecclésiastique »[5]. Par contre, dans l'évolution de l'ecclésiologie romaine, il y aurait eu une rupture d'équilibre entre la succession « analogique » du Coryphée en la personne d'un primat universel[6].

C'est pour cette raison que le P. Meyendorff attache la plus

1. *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, p. 192-193.
2. *Op. cit.*, p. 34-35.
3. *Op. cit.*, p. 193.
4. *Op. cit.*, p. 180 et *Saint Pierre, sa primauté et sa succession*, supra cit., p. 93-99.
5. *Saint Pierre...* p. 114.
6. *Ibid.*, p. 114-115.

grande importance, en vue du dialogue entre catholiques et Orthodoxes, à une élaboration éventuelle de la doctrine de l'épiscopat local au futur concile œcuménique du Vatican II [1].

Le P. Meyendorff, comme on a pu le noter, reconnaît franchement le rôle de premier plan joué par le primat romain durant les siècles où les deux Églises étaient encore unies. Mais pour lui, comme pour le P. Afanassieff, il y a une distinction essentielle à faire entre l'autorité morale de premier ordre dont jouissait à juste titre le siège romain et l'appareil canonique dont cette primauté morale a été progressivement revêtue au cours des siècles. Cet appareil canonique était d'origine conciliaire, mais il reconnaît — on vient de le dire — qu'elle était une sorte de « couronnement nécessaire » de l'œuvre canonique des conciles.

Il admet volontiers d'ailleurs, que si, du fait de l'évolution de la primauté romaine, il y a eu (du point de vue orthodoxe) rupture d'équilibre dans l'ecclésiologie catholique, l'ecclésiologie orthodoxe, de son côté, du moins dans la pratique de l'institution ecclésiale, a subi un déséquilibre d'un autre ordre. Dans son petit volume sur *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, il reconnaissait déjà que l'ecclésiologie orthodoxe devait affronter des situations nouvelles [2] ; mais dans un article tout récent, où il analyse l'histoire de l'organisation ecclésiastique orthodoxe, il admet que l'évolution du système des juridictions séparées a conduit à des abus dont témoigne par exemple la situation actuelle des Églises d'Amérique. L'abus du principe d'« économie » a fait perdre le sens de l'autorité d'un unique évêque sur chaque Église [3]. Là aussi, semble-t-il, il y a un équilibre à retrouver dans l'ecclésiologie orientale.

Toutefois le théologien qui a fait la critique la plus clairvoyante de cette situation actuelle et en a analysé systématiquement les causes historiques, est le P. A. Schmemann. Il l'a fait dans diverses publications, mais l'essentiel de sa pensée a été condensé dans l'étude qu'il a donnée comme contribution à l'ouvrage sur *La*

1. *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, p. 179 et 184-185.
2. *Op cit.*, p. 179.
3. J. MEYENDORFF, *Ecclesiastical Organisation in the History of Orthodoxy*, dans *St-Vladimir's Seminary Quarterly* 4 (1960), p. 2-22.

Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe [1]. Depuis plus de dix ans, en effet, il s'est appliqué à démontrer l'urgence pour l'Église orthodoxe de retrouver une doctrine ecclésiologique qui tienne compte de la nécessité d'un centre universel. Sa critique porte principalement sur l'organisation des Églises autocéphales indépendantes au sein de la communion orthodoxe.

En premier lieu le P. Schmemann réaffirme qu'ecclésiologiquement il ne peut y avoir aucun pouvoir supérieur à celui de l'évêque sur son diocèse [2]. En fait, cependant, ce pouvoir supérieur existe, sous une forme plus ou moins tempérée, il est vrai, dans la pratique canonique de l'Église orthodoxe. Et l'auteur constate que l'histoire de l'Église, tant en Orient qu'en Occident, montre que très tôt il y a eu séparation et divergence entre la théorie ecclésiologique et la pensée canonique. C'est, de son point de vue, la grande *tragédie* (c'est lui qui souligne) de la vie ecclésiale. Avec le P. Afanassieff, il reconnaît en effet que le système romain de la primauté universelle est parfaitement cohérent avec les principes qu'il suppose. « Il faut reconnaître sans détour, écrit-il, que l'argument employé si souvent par l'apologétique orthodoxe et selon lequel l'Église n'a pas de chef visible, son chef invisible étant le Christ, est un argument qui tombe à faux ; logiquement il faudrait alors rejeter aussi l'autorité *visible* de l'évêque dans chaque Église locale » [3].

1. *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe* dans *op. supra cit.*, p. 119-150. Texte anglais dans *Primacy and Primacies* supra cit., p. 49-75. Antérieurement à cette publication ont paru les articles suivants : *Destin de la Théocratie byzantine* (en russe), dans *Pravoslavnaja Myslj*, n° 5. (1947) p. 130-146 ; en français : *La théocratie byzantine et l'Église orthodoxe*, dans *Dieu Vivant*, n° 25 (1953) p. 33-52 ; *Église et organisation ecclésiale* (en russe) dans *Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale*, n° 15 (nov. 1948) ; 17 (mars 1949 ;) 19 (juin-juillet 1949), réunis en une brochure, Paris 1949; —*Débat sur l'Église* (en russe), dans le même périodique n° 2 (23) (février-mars, 1950), p. 9-17. *Le patriarche œcuménique et l'Église orthodoxe* (en russe), ibid., n° 1 (28) (décembre 1950-janvier 1951), pp. 3-12 ; en français dans *Istina* 1 (1954) p. 30-45. — *« Unity », « Division », « Reunion » in the Light of Orthodox Ecclesiology*, dans *Θεολογία* (Athènes) 22 (1951), p. 242 ss. Et son ouvrage *La voie historique de l'Orthodoxie* (en russe), New York, 1954 ; cfr le compte-rendu de dom C. Lialine dans *Irénikon*, 27 (1954), p. 366-367. Le P. Schmemann annonce en outre la publication d'un travail sur le Problème de l'Union dans l'Église byzantine.

2. *La notion de primauté*, p. 122.

3. *Op. cit.*, p. 126.

Quel est dès lors le motif pour lequel, aux yeux du P. Schmemann, l'ecclésiologie orthodoxe ne peut accepter la doctrine romaine ? C'est celui-même du P. Afanassieff : la théorie de l'Église universelle comme assemblage d'Églises locales qui postule par elle-même un primat suprême sur ces mêmes Églises [1]. Contre cette forme d'ecclésiologie, le P. Schmemann reprend exactement le point de vue du P. Afanassieff concernant la conception erronée du pouvoir sur l'Église, à laquelle il oppose, comme lui aussi, l'ecclésiologie eucharistique.

Le P. Schmemann se demande alors si l'ecclésiologie orthodoxe exclut purement et simplement la notion de primauté ? Non, du moment que cette primauté n'est pas un pouvoir sur l'Église. La base de la doctrine orthodoxe de la primauté est le concile des évêques. Or contrairement à ce que beaucoup pensent et à la pratique courante de l'Église orthodoxe, le concile n'a pas de pouvoir sur l'Église. « Il est un *témoignage* de l'identité des Églises, toutes étant l'Église de Dieu : dans la foi, dans la vie, dans l'« amour » [2].

C'est dans l'ordination de l'évêque par ses pairs que se trouve le fondement ecclésiologique du concile. Dans la personne de leurs évêques, ce sont les Églises qui sont rassemblées pour exprimer en commun leur témoignage [3]. Or cette unité, sur le plan régional d'abord, sur le plan universel ensuite, se manifeste par la présence d'un primat qui est le « centre d'*accord* » des diverses Églises. Il exerce une primauté d'autorité, mais non pas un pouvoir *sur* l'Église, que ce soit sous la forme d'une primauté régionale (les métropoles, les Églises nationales) ou universelle. Or, affirme le P. Schmemann, malgré les dénégations trop fréquentes de la polémique antiromaine, l'Église posséda toujours et dès les origines une primauté universelle [4]. Les faits sont là pour l'attester. « Mais, ajoute-t-il, ce qui arriva, hélas, ce fut que les historiens et théologiens catholiques interprétèrent invariablement ces témoignages en termes de droit, alors que les historiens orthodoxes minimisèrent systématiquement leur portée. La théologie orthodoxe

1. Cfr *op. cit.*, p. 127.
2. *Op. cit.*, p. 136. Cfr supra MEYENDORFF, cité aux notes de la p. 196.
3. Cfr *op. cit.*, p. 137.
4. Cfr *op. cit.*, p. 141.

attend encore une évaluation vraiment orthodoxe, qui ne soit contaminée ni par la polémique ni par l'apologétique, de la place de Rome dans l'histoire du premier millénaire ».

« A bien peser tous ces témoignages, continue-t-il, on voit se révéler en eux avec évidence la nature de cette primauté universelle : garder et exprimer l'unité des Églises dans la foi et dans la vie, garder et exprimer leur communion de pensée, ne pas permettre aux Églises locales de s'isoler dans « le provincialisme des traditions locales », d'affaiblir les liens catholiques, de se séparer de l'unité de vie... En définitive cela signifie : avoir souci et « sollicitude » de ce que chaque église soit *plénitude*, car cette plénitude est toujours celle de toute la tradition catholique, de l'unique et indivisible don de Dieu à son Église » [1].

La primauté, souligne encore le P. Schmemann, n'est pas pouvoir suprême, mais elle n'est pas non plus une simple présidence démocratique ou parlementaire. « La primauté, comme toute chose dans l'Église est enracinée dans sa nature en tant que Corps du Christ » [2]. Et il ajoute : « La primauté est l'expression nécessaire de l'unité de foi et de vie des Églises locales et de leur communion vivante et effective en cette vie » [3].

A son tour, mais d'un point de vue sensiblement différent de celui que proposait Lossky, il applique à l'Église, par analogie, la théologie triadologique. « De même que les Trois Hypostases de la Sainte Trinité ne divisent pas la nature divine, chacune d'elle la possédant entièrement et en vivant, ainsi la nature de l'Église — Corps du Christ n'est pas divisée par la multiplicité des Églises. Mais de même que les Personnes divines se « dénombrent » selon l'expression de saint Basile le Grand, ainsi « se dénombrent les

1. *Op. cit.*, p. 141-142. On peut relever combien ces vues du P. Schmemann sont opposées à celles dont témoignait encore naguère un théologien comme le P. Serge Bulgakov, qui écrivait dans un petit ouvrage sur l'Orthodoxie qui fit époque : « L'Église peut exister dès que deux ou trois sont réunis au nom du Christ. Ces alvéoles ecclésiastiques ou Églises locales peuvent en fait *s'ignorer les unes les autres*, ne pas être en relations directes, mais cela ne signifie rien, car *l'Unité dans l'Esprit* n'est pas affaiblie ». *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 95 Voir à ce sujet le commentaire du P. Le Guillou, dans *Mission et Unité*, II, p. 193. Autres vues intéressantes dn P. Schmemann sur ce point dans : « *Unity* », « *Division* », « *Reunion* », supra cit., p. 247.

2. *Op. cit.*, p. 142.

3. *Op. cit.*, p. 143.

Églises et il y a parmi elles une *hiérarchie.* Dans cette hiérarchie, il y a une *première Église* et un premier évêque. Cette hiérarchie ne diminue pas les Églises, ne les subordonnent pas l'une à l'autre, elle est senlement destinée à faire vivre chaque Église de toutes et toutes de chacune, car c'est cette vie de toutes en chacune et de chacune en toutes qui est le mystère du Corps du Christ, « de la plénitude qui emplit tout en tout » [1].

Le P. Schmemann conclut que l'Église orthodoxe a rejeté l'ecclésiologie « universelle » sous sa forme la plus conséquente, celle de Rome ; mais qu'elle n'a pas été préservée pour autant de cette tentation d'une ecclésiologie « universelle ». En témoignent les théories actuelles sur les Églises nationales autocéphales et indépendantes. L'origine en est dans « la fusion fautive entre l'Église et l'État (la symphonie byzantine et ses divers aspects) et le nationalisme religieux. Ces deux causes sont à l'origine des nouvelles tentatives modernes faites pour voir en « l'autocéphalie » la « loi essentielle » de l'Église orthodoxe » [2].

Or cette fusion entre l'Église et l'État qui est en germe dans la théocratie byzantine a conduit en fait à la dégénérescence du pouvoir dans l'Église. Le pouvoir sacramentel fut séparé du pouvoir de juridiction et on vit ainsi naître une conception démocratique du pouvoir dans l'Église [3]. Ce divorce entre les deux aspects du pouvoir dans l'Église se serait manifesté dès le IVe siècle avec l'apparition de la célèbre « *synodos endêmousa* ». Parallèlement à cette évolution, se développe à la même époque la « mystique patriarcale » qui conçoit l'Église comme un organisme fait pour dominer le monde et est en étroite relation avec la conception du pouvoir politique. Mais, seconde déviation causée par cette évolution, on voit aussi très tôt se développer dans l'Église orthodoxe le *nationalisme religieux* qui est « essentiellement et

1. *Op. cit.*, ibid., Sur la conception orthodoxe de l'ecclésiologie dans sa relation avec le mystère trinitaire, cf. M. J. LE GUILLOU, *op. cit.*, II, p. 189.

2. *Op. cit.*, p. 145. On trouve des observations de même nature mais d'nn ton plns modéré chez le canoniste orthodoxe roumain Liviu Stan. Cfr J. GOIA, *Visites inter-orthodoxes dans les Balkans*, dans *Vers l'Unité chrétienne*, mai-juin, 1958, p. 71.

3. *Op. cit.*, p. 145-146.

réellement, dit l'auteur, une hérésie sur l'Église »[1]. « Elle remplace la structure sacramentelle, hiérarchique et catholique de l'Église qui prend sa source dans la doctrine du Corps du Christ, par une structure fondée sur une conception politisée du pouvoir et sur l'idée d'un organisme ' national ', c'est-à-dire naturel »[2].

On peut relever combien cette vue pessimiste de l'évolution de l'institution ecclésiale dans le monde orthodoxe (et, *a fortiori*, dans l'Église catholique — mais le P. Schmemann ne s'appesantit pas ici sur ce point[3]) présente des traits communs avec celle du P. Afanassieff et même avec les critiques que le P. J. Meyendorff adressait à la pratique abusive de « l'économie » en matière d'organisation ecclésiastique. Une vue commune anime ces théologiens issus de l'école de Paris : la nécessité d'un retour aux sources dans la doctrine ecclésiologique, dont les trois notes fondamentales seraient : 1° l'élaboration d'une doctrine de l'Église qui relie étroitement sa structure canonique à l'aspect sacramentaire et christocentrique du mystère ecclésial ; 2° La revalorisation conséquente de la communauté vécue dans l'amour et du témoignage commun que doivent rendre les Églises particulières vis-à-vis du monde ; 3° Cette revalorisation suppose, de façon concomitante, un rétablissement de l'ordre hiérarchique des Églises qui, dans le monde orthodoxe et suivant les données de la tradition, doivent jouir d'une priorité de témoignage ; et partant une prise de conscience nouvelle du rôle nécessaire d'une Église locale, centre universel de ce témoignage et première entre toutes les autres[4].

De ce tour d'horizon des tendances actuelles de l'ecclésiologie orthodoxe, on peut tirer quelques conclusions qui permettront de mieux percevoir les points sur lesquels doit porter le dialogue entre catholiques et Orthodoxes. Le présent exposé s'est limité, il est

1. *Op. cit.*, p. 148.
2. *Op. cit.*, p. 149.
3. Cfr en particulier son article supra cit. : « *Unity* », « *Division* », « *Reunion* ».
4. Sur la nécessité d'un centre universel pour l'Église orthodoxe, on trouvera des vues du même ordre mais beaucoup plus timides dans l'article de S. Verkhovskoj, *The Highest Authority in the Church*, qui fait suite à l'étude du P. Schmemann dans *Primacy and Primacies in the Orthodox Church*, supra cit., p. 76-88.

vrai, à l'étude des positions actuelles de quelques théologiens. Il ne faudrait donc pas en conclure de façon hâtive que ceux-ci représentent sans plus la pensée de l'Église orthodoxe dans son ensemble en matière d'ecclésiologie. Les auteurs russes qui nous ont retenu davantage sont des chefs de file. Toutefois quand on sait l'influence exercée par la pensée russe depuis un siècle sur les théologiens des autres Églises de leur communion, on est en droit d'estimer que les tendances de la nouvelle école passeront un jour dans le domaine commun de l'enseignement de l'ensemble de l'Orthodoxie.

Or on l'a dit, ces tendances récentes des plus clairvoyants des théologiens contemporains sont marquées à la fois par une volonté de rechercher des voies nouvelles en ecclésiologie et par une entente commune sur certains points fondamentaux [1].

Plusieurs aspects de la doctrine slavophile depuis Khomiakov paraissent désormais définitivement dépassés. Le retour délibéré à la doctrine patristique, sous l'égide du P. Florovsky, a fait prendre conscience de ce qu'avait de discutable une conception démocratique, populiste même, dirait le P. Florovsky [2], de l'insti-

1. Cette volonté a été sans aucun doute fortement influencée par la participation de certaines Églises orthodoxes au mouvement œcuménique. Il est tout à fait remarquable que ce sont les mêmes théologiens qui sont les plus engagés dans le dialogue œcuménique et les plus convaincus de la nécessité d'une participation de leur Église au Conseil œcuméniqne, qui sont en même temps à l'avant-garde des recherches ecclésiologiques de l'Orthodoxie contemporaine. Nous n'avons rien dit dans le présent article de l'évolution des relations entre le monde orthodoxe et le mouvement œcuménique. Cela sortait du domaine de notre étude. On trouvera toutes les informations désirables à ce sujet dans le récent ouvrage (*supra cit.*) du P. M. J. Le Guillou, *Mission et unité*, vol. I., p. 133-122.

2. Cfr les conclusions de son ouvrage *Les Voies de la théologie russe*, supra cit., dans la traduction française de *Dieu Vivant*, 13 (1949) p. 45. Pour cette raison il ne faudrait pas se méprendre sur ce que le P. Florovsky entend par retour à « l'hellénisme chrétien ». Il s'en est longuement expliqué dans *Les Voies de la théologie russe* et dans divers articles postérieurs, en particulier dans *The Ethos of the Orthodox Church*. « L'hellénisme chrétien » consiste à retrouver le « phronêma » des Pères, de tonte la patristique dans son ensemble au sens le plus large. Il inclut explicitement la patristique latine et en particulier S. Augustin dont l'auteur fait un fréquent usage, et s'étendrait même jusqu'à la scolastique (cfr les derniers paragraphes des conclusions des *Voies de la théologie russe* dans *Dieu Vivant*, supra cit., p. 55-56). Cet hellénisme chrétien exclut positivement un hellénisme ethnique et tout espèce de phylétisme. Que sur ce dernier point il ait été trop peu suivi

tution ecclésiale. De plus, les conjonctures historiques actuelles ont mis en relief les dangers inhérents à toute espèce de nationalisme religieux. Dans cette mise en question d'un aspect, non des moindres, de l'ecclésiologie orthodoxe régnante depuis le slavophilisme, il n'y a pas de doute, me semble-t-il, que certaines vues prophétiques de Soloviev et ses critiques de la position khomiakovienne n'aient joué un rôle important.

On se gardera bien de croire, pourtant, qu'entre les positions les plus neuves des théologiens actuels et la pensée khomiakovienne il y ait rupture totale. Au contraire la pensée slavophile a permis à la théologie orthodoxe de redécouvrir ou d'exprimer en termes nouveaux des points fondamentaux de la tradition ecclésiologique byzantine dont se réclament les théologiens actuels. De cela les auteurs que nous avons examinés sont parfaitement concients. De l'ecclésiologie slavophile ils ont conservé ce qu'elle avait de plus fécond et de plus directement enraciné dans la tradition orientale. Les approches mêmes de Khomiakov qui décrivait l'Église comme une union vitale au Christ dans la liberté et dans l'amour, sont restées au centre de la pensée des théologiens contemporains. La notion même de Sobornost a été repensée,

et mal compris, c'est ce que montrent les tendances toujours actuelles de certains théologiens orthodoxes. On peut s'en rendre compte déjà par exemple dans la communication présentée au Congrès d'Athènes de 1936 par H. ALIVISATOS, *Procès-verbaux*, p. 60. — Voir par contre les articles de l'hebdomadaire du Patriarcat de Constantinople, *Apostolos Andreas*, 1954, n°s 172 à 177, cité par M. J. LE GUILLOU, *Mission et Unité*. p. 171. Le P. Schmemann s'est fait l'écho sur ce point comme sur d'autres de la pensée du P. Florovsky. Nous inclinons toutefois à penser qu'il a été mal compris. La valeur permanente de l'hellénisme chrétien peut être entendue dans un sens tout à fait acceptable. C'est un fait que toute la grande pensée théologique chrétienne s'est d'abord et avant tout exprimée en langue grecque, même si elle a profité des apports des civilisations orientales et l'on peut dire que le christianisme grec a régné sur les esprits du monde chrétien jusqu'au schisme et même au delà. Les plus grands des Pères latins, même un S. Augustin, sont directement redevables au génie de l'hellénisme chrétien. C'est ce qu'a bien compris le P. Florovsky. Opposer l'hellénisme chrétien à la culture religieuse de l'Occident, comme paraissent le faire même certains Orthodoxes d'aujourd'hui, me paraît artificiel ; c'est soulever un faux problème qui disparaît si l'on a bien saisi ce qu'entend le P. Florovsky par hellénisme chrétien. Mais est-ce le cas des théologiens orthodoxes qui souhaitent une libération de l'hypothèque byzantine ? (Cfr M. J. LE GUILLOU, *Mission et unité*, I, p. 208-210 et les notes).

approfondie et complétée, mais ses traits essentiels ont gardé leur valeur pour l'école « néo-traditionaliste » dont nons avons exposé les vues.

C'est ce qui fait que malgré des similitudes extérieures avec la redécouverte par la théologie catholique de l'importance de la doctrine de l'Église-Corps-du-Christ (et une influence certaine de cette dernière sur la pensée orthodoxe contemporaine), les perspectives générales, sur des points fondamentaux, restent foncièrement différentes [1].

Il est certain néanmoins que cette revalorisation de la part des théologiens orthodoxes de la doctrine ecclésiologique du Corps du Christ est de la plus haute importance. Mais le christocentrisme qu'elle donne à la doctrine de l'Église est davantage de l'ordre du mystère que de l'institution ecclésiale. Ceci est d'ailleurs tout-à-fait dans la ligne de la pensée byzantine traditionnelle et les divers travaux sur la mystique sacramentelle de l'Orient qui ont vu le jour au cours de ces trente dernières années y ont probablement contribué de façon notable.

Quoiqu'il en soit, cette théologie de l'Église-Corps-du-Christ paraît marquée par deux notes qui lui sont particulières : 1° L'effort fait pour rattacher directement l'ecclésiologie au mystère de l'union des deux natures du Christ défini à Chalcédoine et partant de concevoir l'Église comme une continuation de l'Incarnation du Verbe ; 2° La doctrine de l'Église est perçue aussi comme étant en étroite liaison avec le mystère trinitaire. Il y a là, semble-t-il, une formulation qui se cherche encore, mais qui comporte déjà des vues neuves et profondes sur les relations des chrétiens dans l'unique Corps du Christ et sur les relations des Églises locales entre elles comme expressions de l'unique Église de Dieu. On aura relevé au passage que le P. Schmemann soulignait que cette

1. C'est ce que notait aussi en passant le prof. B. Joannidis dans un paragraphe où il se plaisait à relever tout ce qui unit l'Église orthodoxe aux catholiques romains. « Nous formons avec eux une seule famille parce que nous avons les mêmes sources de la foi... la même conception de l'Église comme Corps du Christ visible et invisible, bien que les idées sur la primauté aient donné un accent différent à la manière qu'ont les catholiques romains d'envisager l'« Église ». *L'Union de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique romaine*, dans *L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, t. II, p. 385.

analogie trinitaire permettait de fonder théologiquement une certaine hiérarchie entre les Églises, tout en sauvegardant le caractère absolu de chacune d'elles comme Église de Dieu.

C'est pourquoi à côté de la redécouverte de la théologie de l'Église-Corps-du-Christ, une autre prise de conscience de l'ecclésiologie orthodoxe contemporaine semble digne d'un intérêt non moindre : c'est la place centrale rendue à l'Église locale, comme expression plénière de l'Église de Dien. Sur ce point les travaux des théologiens russes que nous avons mentionnés ont fait progresser la question de façon notable. En effet, grâce à un retour délibéré à la tradition anténicéenne, trois éléments essentiels à la notion d'Église locale ont été remis dans une meilleure lumière.

C'est tout d'abord le rôle de l'évêque, chef visible de la communauté locale. Cette communauté locale est Église de Dieu dans le sens plénier par la vie sacramentelle et, en particulier, par la célébration eucharistique qui en est l'expression suprême et dont l'évêque est le centre. La communauté locale voit dans son évêque à la fois le témoin de sa vie ecclésiale, le successeur des apôtres et le représentant du Christ. Dans l'Église, il n'y a pas de pouvoir au dessus de celui de l'évêque ; mais, à son tour, ce pouvoir se situe à l'intérieur — et non au-dessus — de l'Église.

Car, en second lieu, si l'évêque est le centre de la communauté locale, il n'a de raison d'être que pour cette communauté. Chef de l'Église de Dieu dans un lieu et pour un groupe d'hommes déterminé, c'est dans cette communauté locale qui est pour lui l'Église de Dieu, incarnée dans l'espace et dans le temps, qu'il exerce son ministère pastoral et sa présidence sacramentelle. Dans cette conception ecclésiologique que les théologiens russes d'aujourd'hui appellent volontiers « eucharistique », les éléments authentiques redécouverts par la pensée slavophile depuis le siècle dernier peuvent être réintégrés à leur juste place [1]. Les exagérations et les erreurs qui tendaient à confondre les rôles respectifs de la hiérarchie et du peuple chrétien et à accentuer unilatéralement la fonction des laïcs, ont été corrigées par une meilleure prise de

1. Sur l'évolution de la conception d'une ecclésiologie eucharistique chez les théologiens orthodoxes, on peut voir l'article du P. B. SCHULTZE, *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart*, et les remarques qu'il fait à ce propos, *ZKT* 77 (1955) 257-300.

conscience théologique de ce qu'est l'Église locale dans la tradition ancienne.

Si les auteurs orthodoxes contemporains répugnent aujourd'hui encore à opposer Église enseignante et Église enseignée, clergé gouvernant et peuple gouverné, comme le fait la théologie catholique classique, ce n'est pas en raison de quelque influence libérale ou protestantisante, mais bien parce qu'ils veulent mettre an premier plan la note d'« Unité » de tous dans le Corps du Christ, qui leur apparaît comme le fondement de toute la doctrine de l'Église.

Enfin, troisième aspect de la théologie de l'Église locale, telle que la présentent les théologiens contemporains : l'Église locale, tout en étant pleinement l'Église de Dieu, ne peut se concevoir sans une relation constante aux autres Églises locales. L'ecclésiologie universelle qui, selon nos auteurs, a régné de fait sur la théologie depuis une époque très reculée, a fait perdre à la communauté locale « eucharistique » son rôle central et unique dans le mystère de l'Église. C'est pourquoi ils la rejettent délibérément comme une aberration. Mais ils ne nient pas pour autant la nécessité d'une communion entre les Églises locales. Bien au contraire. C'est cette nécessaire communion de foi, de vie et d'amour qui doit exprimer le témoignage commun de l'Église de Dieu qui réside dans chaque Église locale. Ce témoignage commun est indispensable à la mission de l'Église. Or il suppose dans les Églises individuelles une autorité pour rendre ce témoignage au nom de l'Église de Dieu et, dans certaines Églises, par un mystérieux dessein divin, une priorité de témoignage, une autorité plus grande. Enfin, parmi ces Églises qui jouissent d'une priorité de témoignage, l'histoire ancienne de l'Église montre qu'il y en a une qui jouissait d'une priorité d'autorité incontestée : Rome pour les trois premiers siècles au moins (Afanassieff), jusqu'à Chalcédoine et même par la suite (Meyendorff) et durant le premier millénaire (Schmemann). Cette priorité d'autorité dans le témoignage en faisait un centre de référence universel pour les autres Églises, sans lui conférer toutefois de pouvoir sur les autres Églises, encore moins sur l'Église de Dieu prise en elle-même.

Rome n'étant plus là pour servir de centre de référence universel, le P. Schmemann a lutté il y a dix ans pour remettre en

honneur le rôle de Constantinople dans la théologie orthodoxe de l'institution ecclésiale. Cette priorité de l'Église de la Nouvelle Rome, exclut évidemment a priori dans la pensée du P. Schmemann toute conception « papiste » de la primauté, mais reconnaît la fonction indispensable de cette autorité de témoignage d'une Église privilégiée.

Dans cette évolution présente de l'ecclésiologie orthodoxe chez ses meilleurs théologiens, il y a apparemment des indices extrêmement encourageants pour le dialogue œcuménique, sans que l'on doive toutefois céder à un optimisme simpliste et superficiel. Moins que les résultats partiels dont témoigne cette évolution de pensée depuis l'époque du slavophilisme, c'est sa courbe d'ensemble qui paraît significative. Les valeurs fragmentaires et relatives de l'ecclésiologie khomiakovienne sont venues s'intégrer dans une conception plus objective de l'histoire de l'institution ecclésiale et de la doctrine de l'Église, grâce à des recherches de théologie positive qui les ont remises à leur juste place et en ont montré la portée réelle.

Toutefois — le lecteur catholique averti s'en sera rendu compte au cours de cet exposé — une forte distance sépare encore l'ecclésiologie orthodoxe la plus avancée de celle de l'Église romaine.

Du côté orthodoxe deux points très connexes, d'ailleurs, mériteraient des éclaircissements ultérieurs ; le premier porte sur le postulat admis, au moins de façon implicite, par les divers auteurs que nous avons examinés : l'autorité morale d'une Église n'implique aucunement de par elle-même une autorité (ou un pouvoir) juridique [1]. Sur quoi se fonde cette distinction radicale ? Les attestations des premiers siècles concernant l'autorité « morale » particulière d'une Église n'impliquent-elles pas, de façon embryonnaire pour le moins, une autorité juridique ou canonique ? Ou, si l'on veut, l'autorité *dans* l'Église n'implique-t-elle pas, dans un sens à préciser, bien entendu, une certaine forme d'autorité *sur* l'Église ? Qu'est-ce qu'une autorité de témoignage qui n'a pas la possibilité de faire prévaloir ce témoignage par quelque moyen d'ordre canonique, juridique ou universel ? La notion de « com-

1. Voir sur ce point les bonnes remarques du P. M. J. Le Guillou, *op. cit.*, II, p. 184 ss.

munion » telle qu'elle était comprise aux premiers siècles, n'impliquait-elle pas, de façon secondaire, peut-être, mais réelle, un aspect d'autorité canonique ? Que signifiait dès lors refuser la communion d'une Église, l'« excommunier », dans la terminologie de l'Église ancienne ? Autant de questions qui mériteraient, semble-t-il un examen plus poussé de la part de nos frères Orthodoxes [1].

En second lieu la notion de critère ultime, auquel le P. Meyendorff attache avec raison une telle importance, a-t-elle trouvé du côté orthodoxe son élaboration définitive ? Que le critère ultime de la vérité dans l'Église soit la présence-même de l'Esprit Saint donné par le Seigneur à son Église, nul ne le contestera [2] ; mais pour pouvoir être effectif, ce critère ultime doit s'exprimer de façon non équivoque. Dom C. Lialine estimait qu'une des notes les plus difficilement perceptibles au théologien occidental de la doctrine orthodoxe de l'Église était son caractère irrationnel, fondé sur le critère charismatique de la sainteté. Sur ce point son observation était particulièrement éclairante [3]. C'est la vie-même de l'Esprit, dans l'Église qui témoigne de la vérité dans cette même Église. Le théologien occidental, habitué à un système de pensée rigoureusement logique, serait tenté — à tort, semble-t-il — de voir dans cette attitude de l'ecclésiologie orthodoxe un fidéisme larvé. A tort, dis-je, car il faudrait alors taxer de fidéisme à peu près toute la théologie latine préscolastique. Il y a plutôt, à y regarder de plus près, dans cette position de l'ecclésiologie orthodoxe quelque chose de profondément vrai, mais incomplet. Cette irrationalité du critère ultime dans l'Église témoigne d'un sens aigu de la présence efficace de l'Esprit au sein du peuple de

1. Cfr sur ce point les observations de dom Botte dans son compte rendu des articles de N. Afanassieff et J. Meyendorff dans *BTAM* 8 (1958) nº 11, p. 8 et 18-19.

2. On lira avec profit les observations du P. Le Guillou sur le rôle de l'Esprit-Saint comme critère ultime, dans *op. cit.*, II p. 231 ss. et 264 ss. et surtout les conclusions de l'étude de K. RAHNER, *Der Bischof.* dans *Sendung und Gnade*, p. 262.

3. Cfr son remarquable article sur *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique*, dans l'*Église et les Églises*, t. II. Chevetogne, 1954, p. 388-413. On retiendra surtout les pp. 406 et ss. sur la Tradition et le magistère infaillible de la sainteté.

Dieu, — sens qui s'est peut-être atrophié chez nous dans une certaine mesure. Néanmoins cette option délibérée pour l'irrationnel ne peut être, en soi, une solution pour le dialogue œcuménique. Elle ne rendrait pas compte de l'histoire de l'institution ecclésiale qui a connu des normes absolues de l'expression de la vie de l'Église : les conciles, les symboles de foi, où le témoignage de l'Esprit-Saint s'est pour ainsi dire concrétisé de façon irréformable.

Par ailleurs l'ecclésiologie catholique devrait tenir compte, à son tour, de certaines perspectives propres à la théologie orthodoxe pour qu'un dialogue efficace puisse être engagé entre les deux Églises. Ces perspectives appartiennent au trésor commun des deux confessions. Elles sont antérieures au schisme, mais ont pu trouver chez nos frères orthodoxes des explicitations ultérieures, sans rencontrer chez nous le même terrain favorable à leur épanouissement [1].

Sur ce point on peut être plus bref, car il est fort probable que ces compléments nécessaires de notre propre théologie de l'Église feront l'objet des travaux du Concile du Vatican II.

En premier lieu la théologie du Corps mystique, redécouverte de part et d'autre au cours de ces dernières décennies, n'est pas envisagée chez nous sous le même angle que chez nos frères d'Orient. Pour eux, l'aspect « mystique », au sens strict, c'est-à-dire sacramentel, en liaison immédiate avec la doctrine de l'Incarnation, y prédomine ; chez nous au contraire, tout semble culminer, à tort ou à raison, dans l'aspect juridique qui, en fin de compte, régit toute notre manière de concevoir la doctrine de l'Église. Tout est-il dès lors sans fondement dans les griefs que font les théologiens orthodoxes à notre « ecclésiologie universelle » où les contingences historiques de l'Europe occidentale ont lié pour plus d'un millénaire le « phénomène » de l'Église à celui d'un empire terrestre ? Nous avons vu l'autocritique à laquelle le P. Schmemann soumettait la théocratie byzantine et l'ecclésiologie orthodoxe qui en était issue. L'histoire du monde latin s'est déroulée dans un contexte différent, mais il est certain que le

1. Cfr l'article de D. C. Lialine mentionné à la note précédente, et celui du P. Congar, *La conscience ecclésiologique*, supra cit.

tempérament romain a toujours admis une sorte de primat du juridique sur le « mystique ». Et ceci ne s'est pas effectué sans une certaine dévaluation de l'aspect « pentecostal » et « eucharistique » de l'Église [1]. N'y aurait-il pas lieu, dès lors, de revaloriser une théologie de l'Église locale fondée sur l'évêque ?

En aucune manière évidemment cette revalorisation ne pourra s'effectuer au détriment de la doctrine de la primauté et de l'infaillibilité romaine définie au concile du Vatican I. Sur ce point la foi catholique est engagée sans retour. Mais sans retour ne signifie pas sans complément. L'histoire montre que l'*exercice* de la primauté romaine a évolué au cours des siècles. Cet exercice n'est pas nécessairement figé dans les formes qu'il revêt aujourd'hui et le mystère de l'Église est suffisamment riche pour qu'à côté de la conception en forme de « pyramide » qui a régné sur l'ecclésiologie depuis au moins quelque trois siècles, on puisse mettre en meilleure lumière une autre conception de l'institution ecclésiale, tout aussi légitime, du moment qu'elle respecte les principes de la première. Cette conception serait axée aussi sur la communauté locale et sur son chef de droit divin, l'évêque, président de la communauté eucharistique.

Ces deux conceptions ne se contredisent pas, elles se complètent comme l'ont bien vu certains théologiens catholiques récents, et supposent l'élaboration d'une théologie de la collégialité épiscopale [2].

Il est donc de la plus grande importance pour le dialogue avec l'Orthodoxie, que l'Église catholique montre clairement et dans les faits que la primauté romaine, dans l'exercice de sa juridiction universelle et de son infaillibilité, ne détruit nullement l'aspect complémentaire de l'ecclésiologie catholique qui se fonde sur la doctrine de l'Église locale et de l'épiscopat [3].

1. J'emprunte ces termes au P. Florovsky ; ils reviennent sans cesse sous sa plume pour caractériser l'ecclésiologie orthodoxe. Cfr par exemple *Le Corps du Christ vivant*, supra cit.

2. Cfr en ce sens les divers articles du P. Dejaifve : *Sobornost ou papauté*, dans *NRT* 84 (1952) pp. 355-371 et 466-484 ; ainsi que ses autres publications récentes ; et surtout l'aualyse très pertinente de la notion catholique de la collégialité par le P. Le Guillou, *op. cit.* II, pp. 226-230, 234 et s., 254.

3. Dans un article assez récent le P. C. J. Dumont, directeur du centre

En second lieu, il est non moins important que la présentation juridique de notre ecclésiologie soit tempérée par une meilleure mise en relief de son aspect charismatique [1] et de l'analogie qui existe entre la doctrine de l'Église et le dogme trinitaire [2]. En dernier ressort, c'est le Christ lui-même présent à jamais dans l'Église par son Esprit Saint, qui la dirige et la fait vivre de sa propre vie divine. Sur ce point il y a place, là aussi, pour des aménagements dans la présentation du dogme catholique. Un ressourcement plus conscient à la Tradition vivante de l'Église des Pères, tel qu'il a été amorcé chez nous depuis quelques décennies, devrait pouvoir donner satisfaction aux légitimes désirs de nos frères Orthodoxes. Si l'Église est organisme et partant organisation, elle est aussi, et d'abord, vie, vie dans l'Esprit Saint, parce que organisme surnaturel, Corps dont le Christ est la Tête.

D. E. LANNE.

d'étude et de la revue *Istina*, écrivait ces lignes qui nous paraissent caractériser parfaitement le problème posé par l'ecclésiologie catholique à nos frères séparés : « ... S'il est un reproche communément adressé à l'Église romaine par nos frères séparés (nous ne croyons pas que l'on puisse excepter ici aucune communion dissidente) c'est celui d'aspirer à la domination. C'est là, sur la route de l'unité, l'épouvantail par excellence. Il ne suffira pas de protester que ce reproche n'est pas fondé et d'appuyer cette protestation sur des arguments théologiques en faveur de la papauté, si rigoureux soient-ils. Aussi bien en toute chose, faut-il distinguer le droit et le fait. Discerner ce qui dans l'attitude de l'Église exerçant ses diverses responsabilités, peut paraître aux yeux de nos frères séparés, donner ne fût-ce qu'une apparence de fondement à ce grief, est sans doute la première démarche capable d'ouvrir, autant qu'il est en nous, la route de l'unité ». *Les Problèmes actuels du mouvement œcuménique*, dans *Istina* 6 (1959), p. 112.

1. Le P. Guillou écrit à ce sujet : « Les théologiens Orthodoxes connaissent l'important travail biblique, patristique, liturgique et ecclésiologique qui se poursuit dans le sein de l'Église catholique. Ils sont surtout sensibles à l'intérêt suscité par les Pères de l'Église, grecs et latins, par une meilleure mise en lumière du rôle de la sacramentalité dans le mystère de l'Église ». *Mission et Unité* I, p. 185. — D. O. ROUSSEAU, de son côté, notait récemment toute la richesse doctrinale de l'ecclésiologie de Moehler, dans *Les attitudes de pensée concernant l'unité au XIXe s.*, dans *l'Ecclésiologie au XIXe siècle* (*Revue des Sciences Religieuses*, 34 [1960]), p. 360 ss.

2. Sur ce point, cfr le P. LE GUILLOU II, p. 230 qui cite une remarque de Mgr Mermillod au Concile du Vatican, d'après G. DEJAIFVE, *Le premier des évêques*, dans *NRT*, juin 1960, p. 571.

A la veille du Concile

L'événement que beaucoup considèrent comme le plus grand et le plus important de notre siècle, le IIe Concile du Vatican, approche à grand pas. Le silence qui a plané sur toutes les réunions préparatoires n'a pas permis de faire des pronostics. On s'en est plaint. D'autres ont pu expliquer ce fait d'un point de vue plus élevé : « Dans son aspect humain, a-t-on écrit avec justesse, l'Église est éternellement affublée de petits travers qui sont la proie du journalisme ». Or, elle « a pour tête Jésus-Christ et pour âme l'Esprit-Saint » et elle « souffre toujours un peu de l'image publique qui est faite d'elle-même » [1]. Pourtant, ne faudrait-il rien livrer à la presse de ce qui concerne le Concile ? Il y a des journalistes qui ont la foi, le sens de l'Église, la prudence et la science voulues pour informer sainement le public, à condition qu'ils aient eux-mêmes les éléments pour le faire [2].

I. Optimisme ou inquiétude

On a fait récemment la distinction, en matière de concile, entre l'opinion publique « saine » et celle qui ne l'est pas. « Pour avoir une opinion saine, nous disait-on, le seul moyen est de se référer à la manière dont les hommes prudents et sages, bien informés des questions religieuses, dotés de l'esprit catholique et n'ayant rien d'autre à cœur que le bien de la république

1. B. D. Dupuy O. P., *Le Concile, visage de l'Église,* dans *La Vie spirituelle,* avril 1962, p. 467.

2. On peut lire plus loin (p. 278) une note concernant l'embarras dans lequel se sont trouvés les directeurs de journaux et de revues catholiques privés d'informations, et dont la responsabilité et la conscience professionnelle étaient troublées à l'approche du Concile. Le Saint Père a promis tout récemment de remédier à cette situation.

chrétienne, réagissent spontanément et connaturellement dans les choses de l'Église. Ces hommes-là sont rares. Les sages et les prudents, selon l'Écriture, sont lents à parler ».

Au reste, pour éviter les opinions qui ne sont pas saines, le Saint-Père aurait, suivant cet auteur, fait appel aux grands organismes religieux et aux évêques du monde entier. « Mais ce n'est pas encore là, ajoute-t-il, l'opinion publique saine de l'Église ; ce n'en est que la matière *(materia ex qua)* d'où on pourra la connaître, et encore ne le sera-ce pas sans l'étude et un travail ardu » [1]. La sagesse des évêques sera donc l'objet d'un filtrage pour être ramenée à de l'or pur. Qui fera ce filtrage ? Sans doute nous comptons sur l'Esprit-Saint durant le concile. Mais la suffisance de tout l'article dont ces lignes sont extraites, nous fait douter que ce soit là le filtrage en vue... Le fait est que par manque d'information, et sans s'écarter nullement du point de vue de la foi, les opinions concernant le concile vont de l'optimisme à l'inquiétude. Tous ne sont pas rassurés.

« L'infaillibilité doctrinale du concile, a-t-on dit ailleurs, ne le met pas à l'abri de 'défaillances' dans l'ordre pastoral » [2]. On a cité maints exemples de conciles qui ont échoué. Plusieurs polémiques ont récemment eu lieu autour de cette question, polémiques suscitées précisément à l'occasion du futur concile [3]. L'« aggiornamento », la rénovation désirée par Jean XXIII réussira-t-elle, ou pourrait-elle être l'objet d'un échec ? On s'est demandé, non sans raison, si un malheur ne s'en suivrait pas

1. *De futuro Concilio oecumenico Vaticano II*, dans *Gregorianum* 43 (1962), p. 9. — Une traduction française en vient de paraître dans *La Documentation catholique* du 6 mai 1962, p. 591 sv.

2. R. Marlé, *La réussite du Concile est-elle assurée ?* dans *Études*, mai 1962, p. 192.

3. A la suite d'une conférence faite à Godesberg par le Professeur Hans Küng de Tubingue en automne dernier, et dont le titre était *Was erwarten wir vom kommenden Konzil ?* le Prof. Dr. Heribert Schauf d'Aix-la-Chapelle a fait paraître dans cinq nos successifs de l'illustré *Kirchenzeitung für das Bistum Aachen* (août et septembre 1961, nos 32 à 36), des articles durs contre la possibilité d'un échec du Concile telle qu'elle avait été énoncée par Küng. Celui-ci a répondu courageusement à ces attaques : *Kann das Konzil auch scheitern ?* dans le *Rheinische Merkur* de Cologne du 17 octobre. Cfr la traduction française de son article (la note polémique rendue moins apparente) dans *La Revue nouvelle* du 15 février 1962, p. 65-73.

au cas où la machine ecclésiastique qu'il veut soulever se révélait trop lourde. Si l'entreprise réussit, au contraire, Jean XXIII sera sûrement un des plus grands papes de l'histoire. Il a eu en tous cas le grand mérite, l'intuition, — il a dit lui-même l'inspiration —, de prendre, tout au début de son pontificat, avant d'avoir été entraîné dans des engrenages qui l'auraient vraisemblablement absorbé au point qu'il ne lui eût plus été possible de le faire, son engagement courageux et grave. C'est bien ce qui lui a valu de « réussir » sa convocation, et c'est déjà beaucoup.

2. Lenteurs funestes des conciles du passé

Des saints et des docteurs ont loué ce genre de promptitude. Le bienheureux Paul Giustianini, un des partisans les plus résolus de la réforme de l'Église à la fin du XVe siècle et au début du XVIe, souhaitait au pape Léon X en 1513, dès les premiers jours de son pontificat, de prendre ses grandes orientations et de faire surtout le choix de ses aides au début même de sa charge parce que, disait-il,

« tous sans exception verront dans ces débuts comme dans un miroir quelle sera l'Église du Christ sous ton gouvernement et quel sera le cours de ton pontificat et tous, qu'ils recherchent leur propre avantage ou qu'ils aspirent au bien commun, — les bons aussi bien que les mauvais —, auront leurs regard fixés sur un point : quels seront ceux que tu choisiras, quels sont ceux que tu mettras en avant. Et ils en tireront argument pour ce qu'ils pourront espérer : les uns pour leur avantage personnel, les autres pour le bien commun. C'est donc là une chose de grande importance et de grand poids ; du côté où penchera la balance pour commencer, de ce côté-là toute l'Église s'inclinera certainement » [1].

1. « Maximam vero in electionibus ac promotionibus hoc pontificatus Tui initio Te habere velle rationem judicamus, quoniam omni dubio procul qualis futura sit sub Te Christi Ecclesia, qualis Pontificatus Tui cursus, in his initiis quasi in quodam speculo universi intuebuntur, et omnes jam, qui tam propria commoda quaerunt, quam qui communem utilitatem desiderant, tam mali scilicet quam boni, ad hoc unum intentissime respiciunt, quales scilicet Tibi eligere, quales promovere viros incipias, ut inde argumentum capere possint eorum, quae aut illi propria, ant isti communia bona sperare valeant. Magni certe momenti totiusque rei

On sait hélas ! que ce conseil ne fut pas écouté, et que Léon X, prélat mondain et attaché aux choses de la terre, ne put arriver à réformer l'Église bien qu'il ait fait porter des lois contre les abus de la Curie en continuant le concile de Jules II (Latran V^e^, 1512-1517). Mais ce concile n'eut, à ce point de vue, aucune efficience. A peine terminé, il fallut en réclamer un nouveau. Les deux papes suivants échouèrent. Leur successeur, Paul III (1534-1549) parla du concile de la façon la plus énergique dès la première année de son pontificat. « La délibération montra que la plupart des cardinaux ne voulaient pas en entendre parler. Les princes de l'Église, mondanisés, savaient bien ce qu'ils avaient à craindre d'un concile »[1]. Ils étaient depuis longtemps alertés par les rumeurs le concernant, et il n'y eut pas moyen de les surprendre.

On a dit et redit ces dernières années que si le concile de Trente, car c'est celui-là qui vint finalement, avait eu lieu vingt ans plus tôt, la prolongation du schisme de la Réforme eût pu être évitée. Le concile ne commença qu'en 1545. Ici encore, le concile « qui n'eut pas lieu », comme tel, échoua... Il est pénible de lire le récit de ces retardements indéfinis qui révèlent bien des misères[2].

pondus hoc est ; in quamcumque enim partem haec primo libra inclinare ceperit, in eam per quam certissima tota deverget Ecclesia ». PAOLO GIUSTINIANI — PIETRO QUIRINI CAMALD., *Libellus ad Leonem X sulla riforma della chiesa*, 1513, dans *Annales Camaldulenses Ordinis S. Benedicti* a cura di G.-B. MITTARELLI e A. CASTADONI, IX, Venise, 1773, p. 713.

1. L. PASTOR, *Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge* (trad. Poizat), Paris, 1925, XI, p. 37.

2. « Entre les courtisans et le Sacré Collège, il y avait communauté de vues, de soucis, de sentiments comme d'occupations, par suite tous les éléments d'une ligue contre la réforme et le concile, ligue qui se renouvelait en toute occasion. La tactique de cette ligue était assez simple, et variait peu : chaque fois que le pape décrétait une réforme, elle avait pour premier résultat une diminution des sommes d'argent qui affluaient à Rome sous diverses formes, pour les procès, affaires bénéficiales, grâces et faveur, puisqu'on commençait par réduire ces sommes, taxes ou tarifs, toujonrs excessives. Les fonctions par lesquelles passaient toutes ces affaires, les offices en d'autres termes, dont les revenus baissaient ainsi, perdaient de leur valeur à proportion, et, au changement de titulaire, se vendaient à un prix moindre que celui auquel on les avait auparavant payés. L'agence romaine, qui négociait ces transactions, s'était annexé une sorte de Bourse, où la valeur des offices variait au jour le jour, suivant les circonstances.

Paul III cependant vint à bout de tous les obstacles, par son habileté et sa diplomatie. Mais il lui fallut dix années de travail, et quand le concile vint, vingt-trois ans après la mort de Léon X, le Réforme était trop avancée pour être rejointe.

On peut entrevoir, en se rappelant ces faits, quelle justesse de coup d'œil eut le pape Jean XXIII d'avoir pris sa décision tout au début de son pontificat, alors qu'on ne s'y attendait pas. Elle fut si soudaine et si étonnante, et les premières poussées en furent si énergiques, que les résistances furent bientôt vaincues, car on n'eut pas le temps de s'y opposer avant l'engagement irréversible [1]. Il faut voir aussi dans l'ardeur que le pape met à commencer le concile sans retard une continuation de cette même tactique.

D'autres pourtant se sont demandés si on n'allait pas trop vite. On assure que le concile a été très bien préparé. Mais la somme de problèmes qui se sont révélés au cours des consultations est telle qu'elle semble au-dessus des forces de deux ou trois réunions de quelques semaines. On a dit que les commissions préparatoires étaient « le véritable concile ». Que sera alors le concile lui même et sera-t-il un concile véritable ? De tels propos, s'ils sont pris trop à la lettre, peuvent créer une dangereuse équivoque. Il nous paraît plus juste de dire que le travail des commissions est destiné à aider le Saint-Père dans la détermition des questions qu'il veut proposer aux Pères du concile. Il y a à peine 10 % des évêques qui font partie des commissions. Les autres, qui sont Pères du concile au même titre, alors que beaucoup de membres et consulteurs des commissions ne le

La cote baissait infailliblement chaque fois que le pape parlait de réforme et de concile ; cardinaux et courtisans avaient souvent soin de lui représenter le préjudice qu'ils en recevaient, en même temps qu'il se ruinait lui-même, ébranlait son pouvoir et son prestige à travers la chrétienté. C'était un véritable complot pour arrêter ses combinaisons, et qui manquaient rarement son effet ». HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, IX, I (*Concile de Trente*, par P. RICHARD), p. 22.

1. On peut considérer que les oppositions furent réprimées trois ou quatre mois après l'annonce, soit en mai 1959, lorsque les revues romaines particulièrement circonspectes commencèrent à parler du Concile (Cfr *Irénikon* 34 [1961], p. 8, n. 2), et que la commission antépréparatoire fut décidée et rendue active (vigile de la Pentecôte, 16 mai 1959).

sont pas, accepteront-ils que le « véritable concile » se soit fait avant eux et sans eux ? Il faut s'attendre au contraire à ce que, durant les délibérations, les participants de la dernière heure demandent du temps pour réfléchir devant les graves questions qui leur seront proposées, et qui engageront leur responsabilité. Trop de hâte ici pourrait être aussi funeste que des retardements tirés en longueur.

3. Le concile et l'ère constantinienne

Le concile de Jean XXIII semble devoir être une charnière entre notre époque et les temps nouveaux qui se font pressentir et auxquels l'Église doit s'adapter. On a beaucoup parlé ces dernières années de la « fin de l'ère constantinienne ». Or, tous les conciles œcuméniques ont appartenu à l'ère constantinienne. Ils ont été un déploiement de la puissance de l'Église dans le concert des États, soit que ceux-ci l'aient servi ou qu'ils l'aient desservi. Le P. Chenu a fort bien exprimé les éléments de l'évolution de notre monde dans une conférence faite en 1961, intitulée : *La fin de l'ère constantinienne*[1], ère en laquelle, sous l'influence des actes de Constantin le Grand s'était « développé puis fixé pour des siècles, un complexe mental et institutionnel dans les structures, dans les comportements, et jusque dans la spiritualité de l'Église, et ce, non seulement de fait, mais comme un idéal »[2]. La fin de cette période se discernerait aux indices

1. Parue dans *Un Concile pour notre temps*, Journées d'études des Informations catholiques internationales, 1961 (Coll. Rencontres, 62). Paris, Éd. du Cerf, 1961, p. 59 sv. — Voici les titres des communications de cet ouvrage : Présentation, par J. P. Dubois-Dumée ; I. *Les chemins que suivent les hommes mènent-ils toujours à Rome ?* par J. de Broucker ; II. *Ce que le monde attend de l'Église et du Concile*, par R. Voillaume ; III. *La fin de l'ère constantinienne*, par M.-D. Chenu ; IV. *L'évêque, son troupeau et les éloignés*, par Mgr F. Marty ; V. *Faut-il revoir le dispositif apostolique ?* par F. Houtart ; VI. *Libres propos d'un laïc*, par L.-C. Baas ; VII. *Besoins et exigences des missions aujourd'hui*, par J. D'Souza ; VIII. *Les espoirs œcuméniques à l'épreuve des réalités*, par D. O. Rousseau ; *Conclusion :* « Une, sainte, catholique et apostolique », par Y. Congar (Cette conclusion remarquable a reçu une publicité importante par le disque qui en a été fait presque aussitôt).

2. *Ibid.*, p. 61.

suivants : « Mise en question des comportements sociologiques, rupture des conditionnements de l'homme chrétien, déplacement plus ou moins rude des problèmes, accès de nouvelles valeurs à la conscience humaine et donc à la conscience chrétienne. Il ne s'agit pas de vérités de foi, de dogmes ni même de doctrines en général, mais, en plus grande profondeur psychologique, de l'implantation de l'Église dans un monde décidément nouveau » [1].

Et sont ainsi définies les composantes de l'ère constantinienne. « 1° *L'alliance des pouvoirs spirituel et temporel* ; 2° *L'assise culturelle qui a compris* :

a) L'assimilation du droit romain d'abord, séquence normale des décisions impériales. *Ecclesia vivit jure romano :* non seulement sur l'aire historico-géographique de la Rome antique, mais partout où l'Église se construit, et chaque fois qu'elle se renouvelle dans ses structures fonctionnelles, sinon apostoliques [2] ;

b) La primauté de la raison sur les autres formes et valeurs de la vie de l'esprit. La vérité du logos, la solide objectivité du concept, les certitudes de la science qui découvre les racines et les raisons des choses, la rationalisation de la vie, de la vertu elle-même, demeurent l'héritage bénéfique de l'Occident gréco-romain [3] ;

c) La langue culturelle et la langue religieuse entrent en ligne de compte dans notre héritage romain. Forme contraignante de la foi comme de la pensée, la langue est emboutie, tout au long de notre ère constantinienne, dans le latin (...) L'Église ne sera plantée en Chine que quand les Chinois parleront chrétien en chinois, et non pas latin en chrétiens » [4].

3° *La conception de l'homme.* Alors que pour l'Écriture l'homme est avant tout la créature « faite à l'image de Dieu »,

« l'humanisme chrétien a cédé au goût de définir l'homme par sa « nature », abstraction faite non seulement des individus, mais des conditions différentes introduites par la géographie, la race, le milieu, l'éducation. L'homme a une nature, partout identique ; (...) les logi-

1. *Ibid.*, p. 63.
2. *Ibid.*, p. 70.
3. *Ibid.*, p. 72.
4. *Ibid.*, p. 73.

ciens — et les rhéteurs — n'ont plus qu'à travailler. Les juristes aussi, dont l'Église, malgré leurs réserves, prend en charge le droit « naturel » [1].

4° *Le régime économique-social :*

« Économie chrétienne, sociologie chrétienne, politique chrétienne, les trois liées, voire même débouchant dans une philosophie chrétienne. Une fois de plus, c'est le chrétien occidental qui est en cause » [2].

Des indices et des facteurs de dépérissement de l'ère constantinienne conditionnent une nouvelle chrétienté : réveil de l'Évangile, primauté de la parole de Dieu, nouveaux aspects de l'Église missionnaire, et enfin, test décisif :

« *Les pauvres entendent la Parole de Dieu.* Ils sont les premiers clients de la Parole de Dieu. L'instinct évangélique renouvelle, aux moments critiques, ses exigences, et, au mépris d'assises trop assurées, s'engage dans des initiatives déconcertantes pour les administrateurs et les politiques [3] ».

Dans son aspect extérieur, le IIe concile du Vatican appartiendra sans doute tout entier à l'ère constantinienne. Son contenu pourtant devrait-il l'être encore, si nous songeons au programme proposé par Jean XXIII ? On a dit que le futur concile serait le premier d'une nouvelle série dans le développement de l'Église. Il faut souhaiter en tout cas que l'élément spectaculaire du concile, signe par excellence de cette ère qu'on dit en train de disparaître, ne prenne le dessus. Nous ne sommes plus aux temps où le monde se laisse prendre à cet appareil. Fin de l'hégémonie de l'Europe, fin de la puissance religieuse d'une seule civilisation, tendance au nivellement des valeurs raciales et culturelles, réunion des chrétientés séparées, respect d'autrui limitant l'orgueil des suprématies, autant de choses qui demandent un renversement de ce qui a rendu légitimes les impérialismes. « Le royaume de Dieu n'est pas de ce monde »,

1. *Ibid.*, p. 74.
2. *Ibid.*, pp. 75-76.
3. *Ibid.*, pp. 86-87.

et tout ce qui ressemble à un pouvoir mondain répugne aux chrétiens d'aujourd'hui et à tous ceux qui attendent leur message.

4. « Vœux pour le concile »

Parmi les dernières publications concernant le concile, il y en a une qui nous fait particulièrement sentir ce que nous venons de formuler [1]. La revue *Esprit* a publié dans son fascicule de décembre 1961, 200 pages d'enquêtes, fruit d'une collaboration de catholiques, d'orthodoxes, d'anglicans et de réformés, suivant la ligne de la revue, que son directeur, J.-M. Domenach, définit ainsi : « Pas d'œcuménisme vague mais une collaboration sur les thèmes philosophiques et spirituels communs, dans la claire affirmation des appartenances respectives » [2]. Les vues les plus larges, les plus compréhensives et les moins timorées y ont été exprimées avec une franchise impressionnante [3].

De telles enquêtes répondent à un besoin. Elles ont une valeur d'information très importante pour ceux qui auront à prendre part au concile. Aussi bien, en beaucoup d'endroits, les évêques eux-mêmes les ont-ils provoquées en questionnant leurs diocésains sous diverses formes. Elles révèlent invariablement les mêmes constantes : revalorisation de l'Épiscopat, décentralisation de la Curie romaine, instauration d'un régime imprégné de plus de liberté dans l'Église, vigilance dans la présentation extérieure de la religion, respect des anciennes Églises orientales et de leurs traditions, promotion du laïcat, œcuménisme et unité chrétienne, etc. L'enquête présente a une valeur toute particulière : elle a fait appel non seulement à des personnalités de beaucoup de pays : Français, Italiens, Anglais, Américains, Orientaux, Russes, Espagnols, Polonais ; mais à des membres de diverses confessions chrétiennes.

1. Nous avons analysé les publications antérieures dans *Présence du Concile*, dans *Irénikon*, 33 (1961), pp. 500 et 509.

2. *Esprit*, 29 (1961) : *Vœux pour le Concile*, p. 675.

3. La qualité et le tragique de beaucoup de réflexions émises dans ce fascicule tranchent sur l'insignifiauce de nombreux autres documents sur le concile. La tendance apologétique d'autrefois eût été de faire des réserves *a priori* sur de telles pages ; elles ont aujourd'hui un grand écho.

Dans une sorte de préface à l'enquête *(Vie conciliaire et sociologique de la foi)*, le P. Chenu, déjà cité, écrivait :

« On en était au point de croire que la puissance centralisatrice de l'Église était telle que tout concile était devenu inutile. La toute première observation, c'est précisément qu'il y ait eu une conjoncture conciliaire, qu'il y ait eu une convocation de concile. Ce fut en effet une surprise que cette convocation. Elle le fut par l'initiative impromptue de Jean XXIII, qui procéda sans consultation officielle ni délibération organisée ; elle le fut plus encore, face à l'opinion de maints cercles chrétiens qui tendaient à considérer comme close l'ère des conciles » [1].

La possession tranquille de la vérité en était venue à faire considérer chez nous toute valeur religieuse des chrétientés séparées comme négligeable, destinée à disparaître et à être absorbée par notre domination puissante. Mais tout d'un coup, l'attention portée au problème de l'unité chrétienne a été rendue efficace par la création d'un organisme de dialogue :

« Meneur actif de ce dialogue, le Secrétariat pour l'Unité tout en gardant la vedette, au désagrément de quelques uns, n'est cependant que la manifestation dans un secteur particulier d'un mouvement général du corps ecclésial prenant conscience des exigences et des problèmes d'une rencontre avec une totale humanité » [2].

Enfin, l'*aggiornamento* proposé par Jean XXIII veut tenir compte des mutations qui se sont opérées et s'opèrent dans le monde. Et reprenant l'énumération des transformations qui bouleversent l'humanité, le P. Chenu conclut :

« De l'audace du Saint-Père, le chrétien, en fait le chrétien occidental, demeura d'abord déconcerté, ne fut-ce que par la dimension géographique du problème de sa présence au monde (...) Le concile devra poser le problème de l'Église, le problème de la foi, à la mesure du monde, de ce monde admirable et terrible de 1960 » [3].

Tel est bien l'enjeu du grand événement.

Le fascicule d'*Esprit* est conçu sous forme de questionnaire dont voici les points :

1. *Esprit, l. c.*, p. 682.
2. *Ibid.*, p. 684.
3. *Ibid.*, p. 687.

« 1) Comment voyez-vous le prochain Concile du Vatican ? Quelle importance lui attribuez-vous pour l'avenir de l'Église catholique, pour le rapprochement des Églises chrétiennes, pour le progrès de la foi dans le monde ?

2) Quels sont, à votre avis, les thèmes principaux que le Concile devrait aborder ? Quels sont les points où une réforme, un rajeunissement, une innovation vous semble particulièrement souhaitable ?

3) Pour que ce Concile soit une étape essentielle sur la voie de la réunion des Églises, un grand effort de purification et de renouvellement est demandé au catholicisme. Comment concevez-vous cet effort, à l'égart de l'Église catholique, à l'égard des autres Églises ? Et comment le vivez-vous ? A quel niveau placez-vous la confrontation de la foi avec le monde et l'humanisme contemporains ? Quels sont, pour vous, les obstacles principaux et les lignes de convergence ? » [1]

Dans une première réponse, le P. Congar met en garde les lecteurs contre des expectatives trop optimistes en ces termes :

« Plusieurs seront sans doute déçus par le Concile. Ils attendent de lui une réponse totale à la totalité de ce qui leur semble en question. Mais il est peu probable que le concile apportera cela. Tout ce qu'on voit, de l'extérieur bien sûr, de sa préparation, fait penser qu'il se tiendra à mi-chemin entre une activité traditionnelle naïve, limitée à garder ou promouvoir un heureux état du système ecclésiastique, et ce que saint Bernard appelait déjà, vers 1150, « *quod tempus requirit* », ce que le Temps demande. Il commencera à donner une réponse aux requêtes de l'Histoire, en attendant qu'une autre tranche de travail soit accomplie » [2].

Sa réponse à l'enquête est claire : l'Église réaffirmera ses principes. Elle recherchera la présence évangélique aux grands postes où se joue la vie humaine. Au point de vue du dialogue

1. *Ibid.*, p. 691. — Ont collaboré à cette enquête : *Catholiques :* Y. M.-J. Congar, o. p. ; P. A. Liégé, o p. ; Robert de Montvalon ; Georges Mollard ; Un groupe de laïcs italiens ; José-Luis Aranguren (Espagne) ; John F. Bannan (U. S. A.) ; Daniel J. Callahan (U. S. A.) ; Andrej Krasinski (Pologue) ; Joseph Hajjar (melkite) ; *Orthodoxes :* Jean Meyendorff ; Nikita Struve ; *Anglicans :* Stephen Neill ; David L. Edwards (Angleterre) ; *Réformés :* Roger Schutz ; Michel Wagner ; Georges Casalis ; Wilhelm Vischer ; Georges Crespy ; André Dumas.

2. *Ibid.*, p. 692.

avec les séparés, « la pointe la plus délicate des initiatives à prendre tient dans l'exigence nouvelle de reconnaître le *positif* des requêtes des autres » :

« Il est sans doute impossible que le Concile franchisse, en quelques mois, une étape qui demandera probablement l'attention de plusieurs générations. Il peut engager l'Église à l'entreprendre dans des conditions nouvelles, meilleures que celles dans lesquelles quelques-uns de ses fils l'ont jusqu'ici entreprise » [1].

5. Concile, faste et cérémonial

Un curé de paroisse, M. l'Abbé G. Mollard, qui travailla longtemps à Marseille dans des milieux populaires, ne craint pas de mettre les points sur les *i* :

« L'apparat ecclésiastique fait beaucoup de mal ; il est, avec l'argent, un des obstacles à la foi ; ce qui fait que beaucoup disent : « Je crois à Jésus-Christ, mais pas à l'Église. Que les évêques, les cardinaux laissent leur violet et leur rouge, portent la même soutane que les prêtres ; que l'on renonce aux titres d'Éminence, d'Excellence, pour être appelé Monsieur comme tout le monde. Plus de mitres, de crosses et de croix pectorales ; supprimons les *Monsignori* et les chanoines... Où est l'Évangile dans tout cela ?... » Si le Concile entre dans cette voie, qui après tout ne demande pas un grand courage, il sera soutenu par l'immense approbation du peuple chrétien, approbation d'une autre qualité que les baisers aux anneaux des évêques ou les applaudissements de la place Saint-Pierre » [2].

Ces déclarations ont l'air exorbitantes. Cependant, il n'y a pas longtemps, le nouvel évêque de Ratisbonne, Mgr Rudolph Graber, demandait que ses diocésains ne l'appellent plus désormais « Excellence », mais Monsieur l'Évêque. Est-ce un commencement ? [3]

Irénikon a déjà relevé d'autres suggestions dans ce sens [4] ; Plusieurs craignent que l'éloquence factice et fastueuse du

1. *Ibid.*, p. 699.
2. *Ibid.*, p. 722-723.
3. Cfr *Informations catholiques internationales*, 1er mai 1961, p. 10.
4. *Irénikon*, 32 (1960), p. 504.

cérémonial dont sera enveloppé le concile ne nuise profondément à sa valenr évangélique. L'Abbé Mollard ne veut pas que sa suggestion soit une pure charge : « Il est évident dit-il, que de nombreux évêques et manifestement le Pape sont profondément humbles et supportent le poids des honneurs sans s'y complaire ». Mais il en résulte que si les Romains aiment ces manifestations, auxquelles ils ne croient peut-être pas beaucoup, pour le peuple de nos pays qui peut les voir au cinéma et à la télévision, elles sont souvent un véritable scandale. Une note remise aux autorités romaines en 1951 en est un témoignage :

« La diffusion par le cinéma des cérémonies religieuses pose un problème (...) Ce problème est plus grave encore lorsque le cinéma projette aux « actualités » des cérémonies auxquelles participe le Souverain Pontife. La plupart du temps et presque toujours, devant les actualités religieuses, la foule proteste, siffle et blasphème contre le Saint-Père et la religion. On voit des salles entières se moquer, et cela se répète plusieurs fois par semaine (...) A l'incroyant de bonne foi, le cinéma ne montre que l'aspect le plus extérieur de notre croyance ou de notre attachement au Souverain Pontife insiste presque toujours sur les détails pittoresques au détriment du sens profond de notre religion » [1].

D'autre part, depuis toujours, le faste romain a donné à ceux qui s'y laissaient attirer une ivresse de gloire. Le Saint-Père a diverses fois mis en garde les gens de son entourage contre le « carriérisme ecclésiastique ». Dans son chapitre sur « ceux qui dépensent toute leur énergie à faire carrière à Rome », le vieil Épictète a raconté qu'à un de ses amis qui avait voulu se retirer dans la vie éternelle pour y vivre dans le repos, il avait dit : « Tu ne le feras pas, mais la seule odeur de Rome te fera oublier toutes ces belles résolutions ». Et il avait ajouté que si le moindre accès à la Cour lui était ouvert, il s'y précipiterait, plein de joie et de reconnaissance envers Dieu. C'est ce qui arriva... [1].

1. J. Loew, O. P., *Journal d'une mission ouvrière* (Coll. Rencontres 55), Paris, 1959, p. 173-174.

2. Épictète, *Entretiens*, L. I, ch. 10. (*πρὸς τοὺς περὶ τὰς ἐν Ῥώμῃ προσαγωγὰς ἐσπουδακότας*) (Coll. Budé), Paris, 1943, p. 42.

Les temps n'ont point changé. La fin de l'ère constantinienne y changera-t-elle quelque chose ? Le Pape Jean XXIII renonce bien souvent dans ses discours improvisés au pluriel majestatif, et il a montré bien des fois son dédain pour le faste de la cour pontificale. C'est peut-être ce qui lui a valu d'être si apprécié des non catholiques. Reste à voir comment les observateurs des Églises séparées qui viendront au concile goûteront la pompe écrasante des cérémonies d'ouverture, auxquelles ils n'échapperont pas. Il a été rappelé qu'au congrès eucharistique d'Amsterdam en 1924, après l'arrivée fastueuse des cardinaux et des prélats, on avait écrit à la chaux dans les rues principales de la ville durant la nuit : « Jésus allait pieds nus ».

6. Les Églises orientales

Le P. Joseph Hajjar, prêtre melkite, y est allé, dans sa réponse, d'une mise au point énergique sur la condition des Orientaux unis dans l'Église catholique, et indirectement sur les Orientaux tout court.

Voici les titres de son exposé : *L'Église d'Orient...:* Une Église conciliaire ; *L'Église d'Orient...:* une Église patriarcale ; *Les Églises uniates...:* création des temps modernes ; *Les Uniates au Premier concile du Vatican :* des Églises absorbées ; *Depuis le Ier concile du Vatican:* Naissance de l'Orient contemporain ; *L'agonie de l'empire ottoman; Les nouvelles nationalités ; L'âge d'or de la latinisation ; Bilan de la latinisation ; Un tournant décisif ; Initiatives contemporaines libératrices ; Les Uniates face au IIe concile du Vatican ; L'Église romaine, nourricière sacrifiée mais rédemptrice ; Ressourcement dans l'Orthodoxie-Mère réconciliée ; Médiateurs irremplaçables entre l'Islam arabe et l'Occident* [1].

« Pie XI, dit l'auteur, a pu donner aux Latins la consigne de se convertir à l'Orient. Est-il téméraire de souhaiter que l'Église latine elle-même retrouve le chemin de l'Orient et se convertisse à l'Orthodoxie de la grande époque, à ses Pères, à son sens liturgique et communautaire, à son organisation collégiale et à ses déserts de prière ?...

1. *Esprit, l. c.*, p. 772.

C'est cette égalité de structure, cette confiance réciproque et fraternelle dans le Christ qui engagera le dialogue œcuménique entre Rome et l'Orthodoxie à travers l'expérience uniate renouvelée et mûrie sous la tutelle romaine » [1].

Une question très importante ici, concernant la hiérarchie est celle de la préséance des patriarches, notamment des quatre patriarches orientaux anciens, sur le collège cardinalice. Un communiqué de l'*Osservatore Romano* laissait entendre que la Commission centrale préparatoire au concile, dans sa séance du 19 janvier, avait approuvé un projet reconnaissant la préséance de ces patriarches sur les cardinaux, projet émis par le Cardinal Cicognani. Des bruits ont circulé ensuite que cette approbation n'avait pas été unanime, et que la question serait reposée. A notre avis, elle constitue un élément très grave au point de vue de l'unité chrétienne, car elle donne au problème des circonscriptions ecclésiastiques, reconnues par les anciens conciles, un solution qui tient compte de la tradition à laquelle les Orientaux tiennent par-dessus tout.

7. Épiscopat et hiérarchie

De l'étude du P. Meyendorff, théologien orthodoxe, nous croyons utile de relever les phrases suivantes. Si « une certaine tendance de l'ecclésiologie catholique moderne évoque même la possibilité d'une limitation encore plus grande du rôle de l'épiscopat, institution fonctionnelle », le problème de l'épiscopat, que le premier concile du Vatican n'a pas eu le temps d'examiner,

« sera à l'ordre du jour du prochain concile. On cherchera vraisemblablement à définir, d'une part, le lien traditionnel qui existe entre l'évêque et son diocèse et, d'autre part, la relation qui existe entre les évêques et Rome. La définition que l'Église catholique donnera de sa propre structure interne déterminera, dans une très large mesure, les perspectives de l'union des chrétiens » [2].

1. *Ibid.*, p. 787.
2. *Ibid.*, p. 799.

On a remarqué avec joie et étonnement que le résumé de la IVe session de la Commission centrale (séance du 21 février 1962) contenait une phrase qui, s'accordant avec une ecclésiologie favorable à la solution du problème de l'unité, faisait faire un heureux pas en arrière par rapport aux théories les plus courantes concernant la nature de l'épiscopat. « Si le Pontife romain y lisait-on, peut étendre ou restreindre la juridiction épiscopale qui *vient elle aussi immédiatement de Notre-Seigneur*, c'est en vertu de la primauté qui lui a été donnée par le Christ » [1]. La tendance des théologiens romains récents était de plus en plus de dire que cette juridiction venait immédiatement du pape ; ce qui, certes, est bien difficile à accorder avec l'usage de l'ancienne Église et de l'Orient d'aujourd'hui, auquel souvent les théologiens ne pensent pas. Que la Commission centrale ait appuyé la thèse contraire, marque un progrès énorme dans les idées et ouvre une porte qui élargit singulièrement les perspectives unionistes. Rappelons-nous ici ce que le P. Rahner écrivait il y a quelques années dans son étude *Primauté et Épiscopat :* « Dans l'Église il ne saurait y avoir de constitution adéquate : l'Esprit en fait partie, qui seul peut en dernière instance garantir l'unité de l'Église en présence des deux pouvoirs (Papauté et Épiscopat) dont l'un ne se réduit pas adéquatement à l'autre. Il n'est donc pas exact de dire que l'Église est une monarchie absolue » [2]. Les dons du Christ à ses apôtres ont été donnés sans mesure et nous bénéficions encore aujourd'hui de ce ruissellement de grâces. La doctrine de l'épiscopat sera une des questions majeures du prochain concile.

8. Appréhensions et espérances

La contribution de l'évêque anglican Stephen Neill est d'une clarté presque cruelle. Elle ne cache rien des appréhensions des non-catholiques expérimentés et habitués aux grandes conférences internationales :

1. Cfr *Osservatore Romano* du 23 février 1962, p. 3, col. 2. Cfr aussi *NRT*, 4 avril 1962, p. 415.
2. Cfr *Irénikon*, 31 (1959), p. 106.

« Il y a trois sortes d'assemblées ecclésiastiques : les unes sont complètement insignifiantes et ne laissent de traces ni dans la vie de l'Église ni dans celle du monde ; d'autres font vraiment du mal, soit qu'elles parlent de façon inconsidérée, soit qu'elles renforcent des préjugés déjà existants ; quelques-unes, mais peu nombreuses sont bénéfiques parce qu'elles traitent de quelque grand sujet de façon prophétique et émeuvent la conscience du monde chrétien en vue d'une loyauté plus grande et d'une dévotion plus profonde envers le Christ, ou prennent des décisions efficaces pour le plus grand bien de l'Église et de l'humanité » [1].

Craignant que le concile soit de l'une des deux premières catégories, (« il me paraît probable qu'il sera de l'espèce insignifiante ») il conclut tout de même :

« J'espère cependant que le Concile pourra faire quelque bien en parlant de façon courageuse et efficace, en s'attaquant à quelques-uns des problèmes urgents de la vie de l'Église et du monde, en donnant son impulsion à un nouveau courant de pensée théologique et en contribuant à un véritable rapprochement des esprits entre tous ceux que réunit le nom de chrétiens, bien qu'ils vivent encore séparés les uns des autres » [2].

Ces termes, bien que sortis de la plume d'un prélat anglican, expriment le mieux, à notre avis ce qu'on peut espérer du Concile : non pas apporter, par des décisions articulées, un changement immédiat dans l'Église, mais améliorer l'atmosphère générale dans laquelle vivent aussi bien les catholiques chez eux que les autres chrétiens dans leurs relations avec eux, et préparer ainsi progressivement l'unification des chrétientés séparées. Or, cela ne peut se faire sans un secours spécial de l'Esprit-Saint.

Des pages « *Notre sereine attente* » de Roger Schutz, prieur de Taizé, nous extrayons les lignes suivantes :

« Quels sont les thèmes que nous souhaiterions voir aborder ? La simple annonce du Concile a libéré des forces et promu un dynamisme créateur jusque chez les protestants. Selon la volonté du Pape

1. *Esprit, l. c.*, p. 820-821.
2. *Ibid.*

Jean XXIII, le Concile devra accomplir le rajeunissement de certaines institutions d'Église. En quoi consistera ce renouvellement, cela appartiendra aux Pères du concile de le préciser.

» Les protestants attendent que soit mieux mise en évidence la relation d'autorité entre le Pape, les Évêques, le concile ; en particulier que soit plus complètement explicité le dogme de l'infaillibilité papale, par rapport au concile et à toute l'Église. Ils attendent que la mariologie soit mieux mise en relation avec la christologie, que celle-ci soit éclairée par celle-là, que l'on évite de nouvelles définitions qui creuseraient encore le fossé. Certaines expressions de la piété mariale pourraient laisser croire qu'il y a à cet égard un certain laxisme des théologiens.

» Ces protestants savent que les biens d'Église de certaines chrétientés protestantes pèsent sur elles et sont aujourd'hui une pierre d'achoppement qui fait tomber les indifférents. Déplorant un besoin inavoué de puissance temporelle qui existe dans certaines de leurs institutions, ces protestants souhaitent que l'Église catholique, elle aussi, apparaisse de plus en plus comme étant premièrement l'Église des petits de ce monde, des opprimés, des affamés. En effet, la Vierge Marie a pu proclamer que, par la venue du Christ, les petits seraient élevés et les puissants abaissés. Il semblerait que la richesse de l'Église catholique soit plus apparente que réelle. Mais si la puissance temporelle ou la richesse ne sont plus qu'une façade, les protestants qui aiment cette Église se demandent, s'il ne serait pas essentiel de sacrifier une telle apparence [1].

» Ces protestants redoutent enfin que l'on parle au Concile du « retour » des frères séparés. Il est certain que cette expression choque. Elle donne l'impression que l'on attend des protestants une reddition sans conditions. L'expression « retour » est très loin de la mentalité de l'homme d'aujourd'hui qui préfère se dépasser lui-même dans une marche en avant ».

* * *

On nous a rapporté récemment que Jean XXIII avait dit il n'y a pas bien longtemps à un évêque oriental uni à Rome : « Quand le concile aura introduit dans l'Église catholique la ré-

1. *Ibid.*, p. 832-833.

forme, j'inviterai les Orthodoxes à une réunion, et je leur dirai : Voici ce que nous sommes. Si vous vous y retrouvez, restez-y et vous êtes chez vous. Si vous jugez qu'il y a d'autres réformes à faire, faisons-les ensemble ». L'invitation des non catholiques au concile se précise. Est-elle considérée par le pape comme une présence qui pourrait aller un jour jusqu'à semblable collaboration, qu'on doit comprendre comme s'étendant non seulement aux Orthodoxes, mais, de quelque manière aussi, aux autres qui enverront des observateurs ? Il faudrait pour cela que le concile se passe sans incident, et que la présence des non catholiques puisse tenir jusqu'au bout. Quant à les faire revenir ensuite, et à entamer avec eux une discussion complémentaire, cela montrerait en tous cas que le concile, dans la pensée de Jean XXIII, est tout de même, et quoi qu'on en ait dit, un concile destiné à rétablir un jour l'unité chrétienne.

Notons en finissant, comme on l'a remarqué [1], que pendant toute la durée des sessions préparatoires du concile, le Pape, qui est cependant l'auteur très personnel de tout l'ensemble, s'est tenu sur une très grande réserve. Il n'a jamais cherché à influencer les délibérations, au point qu'on a vraiment pu consi-

1. Dr. O. ROEGELE, dans *Rheinische Merkur* du 11 mai 1962 (cfr plus loin dans ce fascicule, p. 279)

Nous ne voudrions pas omettre de citer, dans la littérature conciliaire contemporaine, l'élégante petite collection « *Alla vigilia del Concilio ecumenico Vaticano II* », dirigée par Mgr P. Palazzini, et dont le premier volume (Rome, Catholic Book Agency, 1961) a paru sous le titre : *Teologia dei concili ecumenici* (in-8, 116 p.), Préface de Mgr Palazzini ; *Che cosa è un concilio ecumenico*, par le P. P. TOCANEL ; *Concilio ecumenico e infallibilità* par Mgr U. LATTANZI ; *Dottrina cristologica e concili ecumenici*, par D. C. MOLARI ; *Culto della Vergine, dei santi e concili ecumenici*, par D. P. G. ROSCHINI ; *Novissimi e concili ecumenici*, par D. D. BONIFAZI. — Notons aussi, pour réparer une omission, que la revue *Les Questions liturgiques et paroissiales*, a publié deux fascicules sur le concile, où sont principalement débattues les questions concernant la liturgie : (1960, nos 3 et 4) : *Le Concile, le Mouvement œcuménique et la Liturgie* (D. F. VANDENBROUCKE) ; *Liturgie et recherche de l'Unité dans le mouvement œcuménique* (P. VANBERGEN) ; *Les Églises orientales et la pastorale liturgique* (I. DALMAIS) ; *Le renouveau liturgique dans les Églises issues de la Réforme* (P. VANBERGEN) ; *Espoirs liturgiques des fidèles et Concile œcuménique* (F. VANDENBROUCKE) ; *Dangers et possibilités de la liturgie dans la société moderne* (H. SCHMIDT) ; *Le problème actuel de la conscience religieuse et du culte* (Ph. DELHAYE).

dérer la préparation du concile comme l'œuvre des commissions elles-mêmes et de leurs membres. On a noté avec raison que cette attitude est tout-à-fait différente de celle de Pie IX lors du premier concile du Vatican. Sans doute Jean XXIII se réserve-t-il de mener à bonne fin son programme d'*aggiornamento* durant le concile proprement dit. Cette constatation est de nature à encourager l'opinion et à diminuer les inquiétudes de ceux qui s'en tiennent trop à ce qui a été fait jusqu'à présent. Le concile n'est pas fini. Il n'a pas encore commencé.

9. Florilège

Nous relevons en terminant quelques autres phrases extraites de-ci de-là du recueil d'*Esprit*, et qui rappelleront les suggestions principales qu'on retrouve dans ces genres d'enquêtes.

Épiscopat.

« Un renforcement de la papauté ne pourrait que réduire les initiatives locales, couper court à des expériences entreprises avec succès au niveau paroissial ou diocésain. L'autorité des évêques serait automatiquement diminuée : ils ne pourraient rien entreprendre personnellement sans la permission de Rome. Qu'on imagine l'atmosphère pesante et malsaine d'une Église où même la libre discussion serait entravée par la nécessité d'en référer à Rome avant même d'ouvrir la bouche » (*Callahan*, p. 760).

« Ses diverses déclarations (de Jean XXIII) relatives au Concile, son désir d'accentuer sa propre fonction d'" évêque de Rome ', un évêque local, ' frère ' de tous les évêques de l'univers — Pie XII accentuait au contraire son ' épiscopat universel ' — et, enfin son désir de poser d'une manière nouvelle le problème de l'unité des chrétiens, tout cela montrait que Jean XXIII s'efforçait d'opérer un véritable retour aux sources de la tradition chrétienne » (*Meyendorff*, p. 794).

« L'insistance du pape à se proclamer évêque de Rome autant

que *Pastor universus*, à se mêler aux humbles et aux affligés, son souci de redonner à la papauté une mesure humaine — par la simplicité, la bonhomie, l'humour —, ce n'était pas simplement un vent nouveau venu d'on ne sait où, c'était véritablement l'Esprit soufflant de nouveau sur Rome » (*Struve*, p. 802).

« L'évêque de Rome a été proclamé pasteur universel des fidèles et leur juge dans toutes les causes, de la plus grande à la plus petite. Quel est alors le statut de l'évêque ? Est-il le représentant local de l'évêque de Rome ? Ou est-il encore, en un certain sens, le représentant local du Christ ? Et dans ce cas en quel sens ? » (*Neill*, p. 809).

Laïcat.

« L'Église de Rome, si elle devient celle de ses évêques, deviendra-t-elle aussi celle de son peuple chrétien ? Il semble sage d'attendre ici du Concile qu'il ouvre des portes, pose des questions, invite à une recherche, plus qu'il ne tranche sur cette question, où la doctrine romaine rend malaisé le dialogue avec nombre d'autres confessions » (*M. Wagner*, p. 839).

« Nous ne voulons pas dire que ceux qui ont étudié cette question (l'infaillibilité pontificale) de 1870 à nos jours n'ont rien fait. Mais les laïcs n'ont rien su de leur travail, si bien que beaucoup d'entre eux se sont contentés d'une obéissance machinale, excluant à priori tout effort de réflexion, d'interprétation et de ' respect intelligent ', persuadés que la première vertu du chrétien est une obéissance inconditionnée. En conséquence de nombreuses couches de catholiques s'éloignent de plus en plus de toute réflexion dans le domaine religieux » (*Laïcs italiens*, p. 731).

« Même si j'ai confiance — surtout depuis un récent colloque réuni à Taizé — dans le sens pastoral des évêques, il m'apparaît que certaines questions gagneraient à être posées avec vigueur et dans un langage que seuls des laïcs, engagés à la frontière de l'Église et du monde, peuvent exprimer » (*Casalis*, p. 844).

Puissance administrative.

« Les orthodoxes sont réfractaires à l'aspect monumental, hiérachisé, trop administratif de la grande machine qu'est l'Église catholique. Ils ont le sentiment que cet excès de structures a pour conséquence un amoindrissement de la liberté dans l'Église, un empêchement à l'action de l'Esprit-Saint » (*Struve*, p. 802).

Église uniate.

« Une œuvre ' d'éducation catholique et romaine ' s'imposait, pensait-on, pour protéger et défendre ces uniates (...) Le programme de ' rééducation de base ' comportera une ligne de conduite qui devait insérer naturellement les uniates dans le courant de la latinisation (...) Le clergé méticuleusement trié par ses éducateurs latins devait accepter non seulement l'éducation exclusivement latine, mais aussi le principe de sa supériorité sous peine d'être déclaré souvent inapte au sacerdoce ou n'être par bien noté et suivi » (*Hajjar*, p. 778-782).

Appartenance à l'Église.

« L'Église romaine reconnait comme valide le baptême administré dans les autres Églises à condition qu'il l'ait été avec de l'eau et au nom de la Sainte Trinité (...) Comment l'Église romaine considère-t-elle de tels chrétiens ? (...) Si on n'accepte pas de les considérer comme faisant partie de l'Église, il devient difficile de voir ce que signifie leur baptême » (*Neill*, p. 810).

Mariologie.

« L'Église romaine comme les autres est d'avis que tout ce qu'a Marie lui vient de son Divin Fils. C'est pourquoi lorsque les théologiens recommandent d'honorer Marie, c'est uniquement pour honorer par là davantage son Fils. Mais on a peine à croire que cela soit parfaitement évident aux yeux des simples fidèles (...) Si le concile pouvait faire une déclaration solennelle sur la suprématie absolue et incomparable du Christ et sur la totale subordination de Sa Sainte Mère à son égard (...) cette démarche serait de la plus grande utilité » (*Neill*, p. 818).

Unité chrétienne.

« Même si cela n'a pas été dans ses perspectives de départ, le Concile a une signification considérable pour le rapprochement des diverses Églises : il n'est pas douteux que c'est dans cette direction que va l'espoir suscité dans le peuple chrétien par l'annonce du Concile (...) Cette prise de conscience de la division (...) cette tension vers l'unité (...) le Concile à venir les a sinon engendrées du moins profondément favorisées » (*Casalis*, p. 845).

« Répétons pour conclure que le Concile a été convoqué dans des conditions historiques favorables, qu'il est né d'un désir d'aboutir à des résultats positifs, et que tout catholique est reconnaissant envers le pape Jean XXIII pour cette sage initiative. L'idée que le Concile s'attachera spécialement à travailler sur des problèmes intérieurs à l'Église et seulement indirectement à l'unité chrétienne, ne doit pas refroidir notre enthousiasme, non plus d'ailleurs que celui des non-catholiques qui ont senti qu'un examen de conscience du catholicisme est un pas nécessaire à franchir avant d'en arriver au mouvement vers l'union » (*Callahan*, p. 764).

D. O. R.

Chronique religieuse (1)

Église catholique. — Il y a aujourd'hui des événements œcuméniques de toute espèce. En avril dernier, le Dr. Mervyn STOCKWOOD, l'évêque anglican de Southwark, a rendu visite à JEAN XXIII et lui a offert un œuf de Pâques. « J'avais choisi ce cadeau, écrit l'évêque dans l'*Evening Standard*, parce que l'œuf symbolise un nouvel espoir et une nouvelle vie ». Il répondait d'ailleurs par là au geste du pape qui, il y a deux ans, avait envoyé un œuf de Pâques à l'archevêque de Cantorbéry. Cette idylle pascale vaut bien de figurer en tête de la chronique de ce fascicule, qui paraît en une des périodes les plus chargées d'espérance de l'histoire œcuménique, à quelques mois seulement du Concile du Vatican II.

Si certaines attitudes et déclarations attribuées à quelques autorités impliquées dans les travaux du concile ont pu jeter çà et là une inquiétude quant à une déviation possible du véritable but du prochain concile, le peuple chrétien, catholique et autre, se montre profondément conscient de ce dont il s'agit en dernière analyse. Ainsi à une question d'enquête faite en Bavière sur le point de savoir « Qu'attend d'après vous la large opinion publique du Concile ? », 58% ont répondu : La réunion dans la foi [2].

L'activité de l'infatigable président du Secrétariat pour l'unité chrétienne, le cardinal BEA, est connue et force l'admiration et la reconnaissance de tous. Après un récent voyage bourré d'interviews, de conférences, de sermons et de conver-

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. *HK*, mars, p. 243. D'autres sondages en France, avec des résultats analogues, cfr *DC*, 15 avril, p. 501 ss.

sations dans les deux Allemagnes, où il a rencontré plusieurs personnalités de l'Église évangélique, il a été, à son retour à Rome, l'hôte de la Presse étrangère. A cette occasion, le Cardinal a précisé l'expression qui a prêté à tant de malentendus : « Le concile est une affaire intérieure ». Le Concile, a-t-il dit, ne se bornera pas à être exclusivement un fait interne de l'Église catholique, mais il veut préparer — bien que seulement à longue échéance — l'union de tous les baptisés. Cette union de 900 millions de chrétiens s'impose aujourd'hui plus que jamais». Avec une insistance inlassable, le cardinal affirme les liens de famille qui relient entre eux tous les chrétiens. « Tous ceux qui ont été baptisés et qui en toute sincérité acceptent et vivent la foi dans laquelle ils sont nés, ont été éduqués, reçoivent, en vertu de leur appartenance au Christ, les secours nécessaires pour une véritable vie religieuse et ils sont sur la voie du salut en raison de cette appartenance fondamentale à l'Église du Christ »[1].

Il faut signaler ici les paroles prononcées à Sainte-Sabine le mercredi des Cendres par Jean XXIII, reconnaissant que, par la grâce de Dieu, « les frères séparés ont gardé les éléments les plus précieux de la fondation divine »[2]. A ce propos on a dit que « jamais, semble-t-il, un pape n'avait proclamé que ce qui unit encore les chrétiens est plus important que ce qui les sépare »[3].

On ne peut que se réjouir de la clarté de ces énoncés, à la lumière desquels il devient évident qu'il n'y aura guère de thème conciliaire (on compte déjà une soixantaine de « schémas » préparés par les diverses commissions) qui n'exigera d'être traité *sub specie unitatis christianae*. Tout ceci marque bien l'insuffisance de la façon de parler du concile comme d'« une affaire purement intérieure de l'Église catholique ». Le concile prochain, qui, selon une lettre collective de l'épiscopat canadien, sera une « première étape de réflexion et d'autocritique », impliquera comme tel une continuelle confrontation avec « l'ex-

1. *DC*, 20 mai, p. 663 ss.
2. *OR*, 10 mars ; *DC*, 1er avril, p. 427 ss.
3. *Études*, avril, p. 110.

térieur ». Sa réussite semble en dépendre dans une très grande mesure.

On sait que des observateurs non catholiques seront invités au concile. Ils seront des « observateurs-délégués » en tant que représentant officiellement les confessions auxquelles ils appartiennent. Ils participeront non seulement aux séances solennelles où seront lus et votés les textes discutés auparavant, mais aux réunions de discussion même, c'est-à-dire aux séances dites « plénières » où l'on reverra les textes préparés en commissions. Quant au travail de ces commissions, les observateurs n'y assisteront pas (sauf exception), mais le Secrétariat les informera de ce qui s'y fait.

Dans son discours au « Consistoire secret » du 19 mars dernier [1] où il a créé dix nouveaux cardinaux, le pape Jean XXIII a annoncé que désormais tous les cardinaux seront évêques. Il est probable, comme on l'a écrit [2], que par cette mesure le pape désire prévenir une des objections faites par la hiérarchie orientale contre la préséance des cardinaux, qui tout en n'étant même pas évêques en certains cas, prenaient le pas sur les patriarches. L'explication explicite donnée par le pape est la suivante : Il y a d'abord l'honneur qui est dû aux cardinaux, « en raison de l'importance de leur charge, parce qu'ils sont les collaborateurs les plus proches du Pontife romain dans le gouvernement de l'Église universelle. Cela est également indiqué et confirmé par l'histoire. En effet, dès les temps les plus anciens de l'Église, les évêques suburbicaires, les prêtres et les diacres de Rome faisaient partie à différents titres du clergé de l'archibasilique patriarcale du Latran, de sorte que tous les cardinaux participaient d'une certaine façon à la dignité de l'évêque des évêques ». — On comprend qu'on ait pu dire de cette explication du pape qu'elle est « trop rapide pour qu'on puisse bien saisir le mouvement exact de sa pensée » [3]. Pour une théologie œcuménique de l'épiscopat et sa mise en pratique, il est à prévoir que cette conception et cette nouvelle évolution

1. *OR*, 20/21 mars ; *DC*, 15 avril, p. 481 ss.
2. *Études*, mai, p. 227.
3. *Ibid.*

du système cardinalice ne faciliteront pas les choses, quand on se souvient combien la dignité et la fonction des cardinaux ont été souvent l'objet de contestations dans les écrits de controverse [1].

Il est incontestable qu'aucun concile antérieur n'a connu une préparation aussi vaste et aussi solide que celles des prochaines assises générales de l'épiscopat catholique. Les différents organismes préparatoires ont depuis novembre 1960 travaillé sans relâche, et les résultats de ces travaux ont subi un dernier examen devant la Commission centrale dont la 7e et dernière session est prévue pour la période du 12 au 30 juin. Cinquante-neuf « schémas », repris dans 102 brochures pour un total de 1400 pages, ont été ainsi examinés au cours des six sessions tenues depuis juin dernier. Le pape choisira dans cette matière de quoi fixer l'ordre du jour qui sera communiqué aux Pères du concile vers le début de l'été avec les documents s'y rapportant, ce qui facilitera grandement les discussions.

Devant l'ensemble de cet immense effort, on a l'impression que les jarres se remplissent d'eau à ras bord. On en attend maintenant du vin nouveau et généreux qui puisse réjouir l'Église entière, la renouvelant et la vivifiant comme communauté et peuple de Dieu, « afin que le monde croie ». On sait que Jean XXIII a beaucoup insisté sur la préparation spirituelle du concile, profondément conscient que cette grande entreprise a besoin d'être portée par une foi vivante, active en prières et sacrifices de la chrétienté entière. Quant à la durée du concile, toute précision manque. Il est probable qu'après une première

1. Comme exemple rappelons la *Responsio ad Apologiam Cardinalis Bellarmini* du savant et pieux évêque anglicau Lancelot ANDREWES († 1626). L'institution du cardinalat, avait-on affirmé, n'est pas une nouveauté, car les cardinaux sont des évêques, des prêtres et des diacres, et donc institués par le Christ lui-même et donc aussi anciens que l'Église. Il faudrait alors, répond Lancelot Andrewes, en dire autant des Jésuites, car eux aussi, ils sont des prêtres et des diacres. Il trouve ensuite des traces du cardinalat même dans l'Ancien Testament et conclut qu'Adam lui-même a dû être un cardinal, puisque son nom signifie « terre rouge »... (Éd. Oxford, Parker 1851, pp. 126-127). C'est la façon dont à cette époque on faisait de la polémique. Mais dans le réallisme du dialogue actuel il sera nécessaire de tenir compte de toutes les réticences plus ou moins latentes qu'expriment de telles boutades.

session en décembre, d'autres suivront au printemps et en été 1963. Pour le reste, on ne peut que s'en tenir au propos du pape livré à un évêque : « Le commencement du concile, c'est moi qui le fixe. Sa fin, Dieu seul la sait ».

U. R. S. S. — L'agitation antireligieuse par la presse et autres publications à très grand tirage s'intensifie progressivement [1]. On a l'impression que les autorités elles-mêmes ont abandonné définitivement la méthode de la discrétion qu'elles avaient recommandée dans l'espoir d'éviter de trop fortes réactions de la part des croyants et de vaincre ainsi peu à peu, par la persuasion scientifique, les « préjugés ». Devant l'abondance de la littérature athée actuelle et les différentes mesures contre la pratique de la religion, on est ramené aux pires années de persécution [2]. Et cependant, plus que jamais, les gouvernants tiennent à ne pas alarmer l'opinion publique étrangère à ce sujet [3]. Tout cela semble être la preuve certaine, si besoin en était encore, que le renouveau et la ferveur de la vie chrétienne en Russie sont réels et sont considérés comme un sérieux obs-

1. La *Bible pour les croyants et les incroyants*, éditée en 1922 par le fondateur du Mouvement des Sans-Dieu, E. JAROSLAVSKIJ, et dont depuis 1938 n'avait plus paru de nouvelle édition (jusqu'alors il y en avait eu 10), fut rééditée en 1959 à 650.000 exemplaires. Un autre *Livre sur la Bible*, de J. KRIVELEV, opposant aux conceptions bibliques la « vision juste » du matérialisme dialectique, a été édité à 125.000 exemplaires. Un troisième ouvrage de base de la propagande athée, tiré à 365.000 exemplaires, est le *Guide de l'Athée*, volume illustré de 600 p.

2. « Le chiffre global des églises fermées au culte au cours de ces deux dernières années serait de l'ordre de 2.000, soit près de 10% de toutes les églises orthodoxes en U. R. S. S. La *Komsomolskaja Pravda*, organe des Jeunes communistes (14 juin 1961) a rendu publics les résultats de la campagne antireligieuse dans certaines régions occidentales de l'U.R.S.S. : 40 églises ont été fermées dans la région de Tcherkassy, 180 en Volhynie. De source sûre, nous savons que dans la seule Ukraine le nombre des églises fermées s'élevait, il y a un an déjà, à plus de 600. Nous venons d'apprendre que durant l'été 1961, 12 églises sur 20 ont été fermées à Odessa, 8 sur 12 à Rostov-sur-le-Don, 15 à Kiev ». Cfr Nikita STRUVE, *Violentes persécutions religieuses en U.R.S.S.*, dans *Esprit*, mars 1962, p. 488.

3. Ainsi, à l'occasion des fêtes de Noël, le patriarche ALEXIS a pu adresser par la Radio aux chrétiens du monde entier, un message sur la paix en termes purement religieux. Cfr *ŽMP*, janv. 1962, p. 5.

tacle au passage du socialisme au plein communisme prévu et annoncé avec fracas comme devant se réaliser dans les 20 prochaines années. La principale inquiétude manifestée ces derniers temps naît de l'influence que la religion semble exercer sur la masse. Le discours de M. S. PAVLOV, premier secrétaire du Komsomol, au XIVe congrès de cette organisation de la jeunesse soviétique, en avril dernier, est significatif à ce propos [1]. Les préjugés religieux sont vivaces, a-t-il déclaré, et il y a des jeunes qui se laissent prendre : devant cette situation l'enseignement simplement areligieux ne suffit pas ; il faut une propagande athée active et directe. La revue *Science et Religion* de mai 1962 mentionne qu'en février a eu lieu à Moscou une consultation générale de différents organismes scientifiques de l'U.R.S.S. sur des questions touchant la propagande athée. Un millier de personnes ont pris part à cette assemblée d'hommes de science venus de toutes les contrées du pays pour étudier la meilleure méthode pour mettre en pratique les décisions du 22e congrès du Parti concernant l'éducation athée des masses. L'académicien P. M. FEDOSEJEV, dans son discours d'ouverture, annonça la préparation d'un gros ouvrage *La science contre la religion* qui comprendra « tout le système des sciences contemporaines » et démontrera « leur contradiction avec les rêveries religieuses ».

Le plus grand coup qu'on puisse porter à la vie de l'Église est sans conteste la FERMETURE des écoles de théologie. Sur les huit séminaires remis en activité depuis la guerre, trois, ceux de Kiev, Stavropol et Saratov, ont dû fermer leurs portes. Les antorités créent des obstacles divers pour ralentir le recrutement des séminaires encore épargnés. D'autre part, les komsomols se sont engagés à détourner du séminaire tout jeune homme qui aurait manifesté le désir d'y entrer. Dans toute cette stratégie, les ecclésiastiques apostats sont une arme de choix. On parle d'une cinquantaine de prêtres et de séminaristes qui auraient renié leur foi. En plusieurs cas ils l'ont fait publiquement par la presse [2]. On se souvient qu'en 1960 le Patriarche

1. *Pravda, Izvestia* et *Komsomolskaja Pravda* du 17 avril.
2. Dans la *Literaturnaja Gazeta* du 28 avril c'est P. F. PETROV, ancien

n'a pas craint d'en excommunier quelques-uns, d'une façon publique également. La vie monastique n'est pas moins visée. Des 67 monastères encore existant en U. R. S. S., 27 auraient à présent cessé leur activité. Les trois grandes Laures, Zagorsk, Potčaev et Kiev, fréquentées par des dizaines de milliers de fidèles, tiennent encore, bien qu'âprement attaquées par la presse. Les grottes de la Laure de Kiev ne sont plus accessibles aux fidèles, officiellement pour cause de restauration [1].

Le Saint-Synode de Moscou a, par décret du 14 novembre 1961, remplacé le métropolite GURIJ (Jegorov) de Léningrad et Ladoga par l'archevêque PIMEN (Izekov) de Tula. Mgr GURIJ, qui occupait le siège de Léningrad depuis septembre 1960 seulement, semble avoir cédé, sans guère opposer de résistance, à peu près toute la résidence archiépiscopale de Léningrad aux autorités civiles. Mgr Pimen était administrateur en chef du Patriarcat et est remplacé comme tel par Mgr CYPRIEN (Zernov) évêque de Dmitrov, jusqu'alors vice-directeur du département des affaires étrangères du Patriarcat. Dans cette dernière charge, lui succède Mgr ALEXIS (Ridiger), évêque de Tallinn. Comme son chef, l'archevêque Mgr Nikodim (Protov), Mgr Alexis n'a que 33 ans. Depuis deux ans on constate au patriarcat de Moscou une tendance à confier les postes de direction à des évêques jeunes, à la fois plus souples et plus énergiques que les vieux évêques, souvent trop mous ou trop rigides ou parfois politiquement compromis. Ce rajeunissement des cadres de l'Église orthodoxe russe peut être assurément d'un grand secours dans la situation difficile qu'elle traverse aujourd'hui et dans laquelle se posent de délicats problèmes d'adaptation.

Allemagne. — A cause de la division politique de Berlin, l'Église évangélique de Berlin-Brandebourg a dû, pour la pre-

professeur à l'Académie de théologie de Moscou, qui raconte ce qui l'a amené à renier son passé de chrétien. L'ancien professeur à l'Académie de théologie de Léningrad, A. A. OSSIPOV, publia encore dans le même journal, le 30 janv., un long article sur la nécessité du travail athée. Cfr *ICI*, 1er mars, p. 30 ; *Id.*, du 15 mai, un dossier sur les *Foyers d'Athéisme en U.R.S.S.*, p. 15-26.

1. N. STRUVE, *art. cit.*, p. 489 ; *HK*, mai, p. 365 ss.

mière fois en mars dernier, tenir deux synodes séparés, tout en affirmant son unité organique. Les deux synodes ont entendu la lecture du même rapport du Conseil de l'Église, rapport qui ne dissimule pas qu'à l'avenir les deux sections de cette Église devront agir indépendamment l'une de l'autre [1].

Amérique du Sud. — Selon la revue romaine la *Settimana del Clero*, on trouve actuellement en Amérique latine davantage de lieux de culte protestants que d'églises catholiques et davantage de candidats au ministère pastoral protestant qu'au sacerdoce catholique. En quarante ans, les protestants sont passés de 170.000 à 4.260.000 et leurs lieux de culte de 3.530 à 25.870. A l'heure actuelle on estime qu'en Amérique du Sud mille catholiques par jour deviennent protestants [2].

Angleterre. — Un important PROJET de changement dans le mode de gouvernement de l'Église d'Angleterre sera bientôt soumis à la discussion. La réforme envisagée accroîtrait, si elle était acceptée, les pouvoirs des responsables laïcs de l'Église. Le projet propose la FUSION des deux convocations, de Cantorbéry et d'York (qui groupent les membres du clergé seulement), et de l'Assemblée nationale de l'Église anglicane (qui comprend 50% de laïcs dont la moitié sont des femmes). Le synode général unique ainsi constitué déciderait en dernier ressort de tout ce qui concerne la vie de l'Église, y compris les questions doctrinales. Ceux qui sont hostiles au projet estiment que la modification proposée est contraire à l'enseignement du *Book of Common Prayer* au sujet de l'autorité en matière de doctrine, autorité traditionnellement détenue par les évêques et le clergé [3].

Le système de NOMINATION DES ÉVÊQUES anglicans est également à l'étude. Le procédé actuel, selon lequel le Souverain britannique fait les nominations sur proposition du premier ministre est de plus en plus jugé insatisfaisant, voire anormal,

1. Détails sur ces sessions et les 14 thèses sur *Le Christ et les Autorités* discutées à cette occasion, cfr *LM*, avril, et *HK*, mai, p. 362 ss.
2. *SŒPI*, 4 mai, p. 11.
3. *CT*, 4 et 18 mai.

par de nombreuses personnalités de l'Église d'Angleterre. On a annoncé maintenant la création d'une commission de quatorze membres, parmi lesquels des ecclésiastiques, des académiciens et des parlementaires, chargée d'enquêter sur la réforme envisagée.

En un an, 4 millions d'exemplaires de la nouvelle traduction anglaise du Nouveau Testament ont été vendus, c'est-à-dire quatre fois plus que prévu.

Antioche. — Quatre NOUVEAUX ÉVÊQUES du patriarcat orthodoxe d'Antioche ont été élus récemment, parmi lesquels l'archimandrite Ignace HAZIM et le P. Elie CORBAN, qui ont été tous deux membres actifs du mouvement de jeunesse orthodoxe du Liban et de Syrie. Mgr Hazim est membre du Comité central du Conseil œcuménique, et, outre ses fonctions de vicaire patriarcal, il s'occupera particulièrement des relations extérieures du patriarcat d'Antioche avec les autres Églises. Le nouvel évêque a fait ses études de théologie à l'Institut St-Serge à Paris et a représenté son Église aux grandes assemblées de Rhodes et de New Delhi en 1961. Les autres nominations annoncées sont celle de Mgr Basile SAMAHA, au siège de Haura (Syrie) et de Mgr Michel CHAHINE, au siège de Toledo (États-Unis).

Athos. — *AA*, numéros 558 à 560 (21, 28 mars et 4 avril 1962), publie le RAPPORT de l'*Exarchia* patriarcale envoyée au Mont Athos où elle a séjourné du 22 février au 5 mars 1962. Elle était composée des métropolites IAKOVOS de Philadelphie (président), APOSTOLOS de Karpathos et Kasos, EMILIANOS de Séleucie et de l'archimandrite Apostolos DIMELIS comme secrétaire. Après avoir délibéré avec la *Hiera Kinotis* sur l'état critique du monastère KOUTLOUMOUSIOU, la mission patriarcale a présidé le 1er mars une réunion de la double Synaxis (qui comprend deux représentants de chacun des 20 monastères) pour prendre de commun accord des décisions concernant surtout les festivités du MILLÉNAIRE de la Grande Laure, en 1963. Les Athonites ont adopté les propositions de la Grande Église : « La fête sera panorthodoxe avec participation panchrétienne ».

Le patriarcat, comme plus haute autorité spirituelle, fera les invitations et composera le programme. Un membre du comité athonite participera aux travaux des deux comités qui devraient être formés à Athènes.

La synaxie a également accepté la proposition de l'*Exarchia* pour un contact plus fréquent de la *Hiera Kinotis* avec le patriarcat, soit par correspondance, soit par l'envoi de commissions athonites à Istanbul, ceci au moins une fois par an, pour délibérer sur toutes les questions importantes concernant la Sainte Montagne.

Un incendie au monastère serbe HILANDAR de l'Athos a détruit une cellule historique, celle habitée autrefois par saint SAVA.

Bulgarie. — Le monastère de RILA, centre prestigieux de vie spirituelle et religieuse du pays, a été transformé en musée national, « en raison de sa portée historique, de l'originalité de son architecture, de sa valeur artistique et scientifique »[1]. Jusqu'en ces derniers temps, les pèlerinages à ce monastère fondé au Xe siècle étaient restés très nombreux. La nationalisation de ce lieu saint fait partie d'un programme étatique visant à soustraire du patriarcat bulgare la gestion des vieux monuments religieux, églises et monastères « afin d'en assurer la conservation ». Ajoutons qu'en Bulgarie également on s'efforce «de créer un système d'éducation athée bien conçu et efficace», ainsi que le réclamait encore récemment la *Narodna Armija*, organe du ministère de la défense nationale[2].

Constantinople. — *AA* (28 fev. 1962) relate la VISITE (14-20 fév.) de Mgr WILLEBRANDS, hôte du patriarcat, et ses deux entrevues avec le patriarche, le 15 et le 19, ainsi que la visite des hiéromoines THURIAN et (higoumène) SCHUTZ de Taizé (21-27 fév.) qui ont exprimé le désir de faire partager à leur communauté également l'esprit de l'Orthodoxie.

En présence des patriarches grec et arménien-grégorien, une

1. *Informations bulgares* (Paris), 28 fév., p. 5.
2. *ICI*, 1er mars, p. 75 ; 15 mai, p. 11.

LITURGIE arménienne a été célébrée dans l'église orthodoxe de la Ste-Trinité à Péra, le dimanche 18 fév. 1962. *AA* des 21 et 28 fév. relate le fait sous le titre : *Vers l'unité.* Une liturgie grecque a été célébrée ensuite dans une église arménienne.

Le MESSAGE PASCAL de S. Sainteté ATHÉNAGORE Ier parle de la nécessité de l'Unité des Églises [1].

Espagne. — *ICI* du 15 avril contient un DOSSIER sur l'Espagne, intitulé *Propos sur le Concile.* On y apprend que les évêques ont beaucoup écrit sur le concile depuis deux ans. A cette occasion, plusieurs ont traité de la division des chrétiens, désireux de suivre l'attitude de Jean XXIII. Par exemple, Mgr PLATERO, archevêque de Burgos, décida pour sa part de donner une impulsion à la Semaine pour l'unité et à la journée pour l'Orient en ordonnant qu'elles soient célébrées dans toutes les institutions et paroisses de son diocèse. Mgr PONT Y GOL, évêque de Segorbe, s'impose particulièrement par ses préoccupations œcuméniques et appuie tous les efforts d'ouverture en ce domaine. Mais les obstacles ne manquent pas aux rares groupes œcuméniques qui se sont timidement organisés dans le pays. Nous avons signalé en son temps le groupe de laïcs et de prêtres (des capucins) de Barcelone avec leur publication polycopiée *Orientacion y Informacion œcumenica.* Dès le second numéro ils ont été priés de s'abstenir. Le dossier précise que les difficultés ne sont pas venues de l'épiscopat mais de la nonciature. Il est intéressant de noter que des protestants ont fait à l'auteur du dossier plutôt un éloge de la lettre de l'archevêque-évêque de Barcelone sur l'Unité, en 1961, lettre très discutée à l'extérieur, surtout à cause de la portée universelle que lui donna un article de l'*Osservatore Romano.* Ces interlocuteurs protestants y ont vu un grand pas en avant : « On n'a pas dû voir, disent-ils, quels énormes changements elle représentait. D'ailleurs Mgr Modrego a demandé cette année, pour la première fois, de célébrer la Semaine pour l'unité. Il n'entre pas encore dans les vues du P. Couturier, mais ce sera fait dans cinq ans » (p. 26).

1. *AA*, 25 avril.

États-Unis. — Dans une lettre pastorale, le cardinal CUSHING, archevêque de Boston, a demandé aux fidèles de préparer le succès du concile « par une prière patiente et dans la repentance ». Le cardinal se réjouit de voir s'étendre l'esprit œcuménique parmi les prêtres de sa province. « De nombreux pasteurs protestants et dirigeants orthodoxes ont entamé avec des prêtres de la province de sérieuses conversations théologiques ». Le cardinal approuve ces efforts en disant son espoir de les voir contribuer à la compréhension mutuelle et à la préparation du terrain pour l'unité finale [1].

En février, lors d'une réunion du comité pour les recherches œcuméniques de l'Alliance luthérienne mondiale, le professeur SKYDSGAARD, dans une relation de son voyage de plusieurs semaines aux États-Unis, a déclaré avoir trouvé dans les milieux catholiques qu'il a visités une étonnante ouverture pour le dialogue interconfessionnel. De nombreuses conversations et rencontres l'ont convaincu de nouveau, dit-il, de la nécessité d'une théologie réformée luthérienne qui non seulement s'accroche à de vieilles positions, mais soit prête aussi à soumettre à une nouvelle réflexion certains grands thèmes d'ensemble théologiques. Il a constaté que de tels entretiens francs et critiques sont appréciés aussi par les autorités catholiques [2].

Finlande. — Selon des précisions données par Mgr PAAVALI (PAUL), archevêque orthodoxe de Finlande, deux questions graves se posent à l'Église orthodoxe du pays : celle de la formation du clergé et celle de l'avenir du monachisme. Il existe en Finlande un séminaire où étudient régulièrement une dizaine de candidats au sacerdoce, mais il n'y a pour eux dans le pays aucune possibilité de recevoir un enseignement théologique supérieur. L'« Institut orthodoxe » de l'Université d'Helsinki ne constitue pas une faculté pouvant conférer des grades universitaires. Le second problème est encore plus grave. Le monachisme orthodoxe est menacé de disparaître en Finlande.

1. *SŒPI*, 23 mars, p. 5.
2. *LM*, fév., p. 101. Sur les progrès de l'œcuménisme dans le catholicisme américain, cfr aussi Gregory BAUM, *Œcuménisme aux États-Unis*, dans *Choisir* (Fribourg-Genève), mars 1962, p. 12 ss.

Les deux seuls monastères existants groupent des moines dont l'âge moyen dépasse soixante-dix ans et aucun novice ne s'y présente. Des communautés d'aussi vieux style n'attirent pas les jeunes, d'autant moins que la langue qui y est en usage est le russe. Mgr Paavali pense que pour sauver le monachisme orthodoxe en Finlande il faudrait repartir à zéro, en créant un nouveau monastère mieux adapté aux jeunes Finnois. Mais les projets déjà établis à cet effet se heurtent encore à la loi dite de liberté de religion, qui date de 1922 et qui interdit la fondation de tout nouveau monastère.

L'archevêque a d'autre part précisé qu'au cours des quinze dernières années, une cinquantaine d'églises ou chapelles orthodoxes ont été bâties en Finlande, à l'usage de ses 70.000 fidèles, pour la plupart réfugiés de Carélie, province annexée par l'U. R. S. S.[1]

France. — Le SYNODE NATIONAL de l'Église reformée de France (ERF), composé à parts égales de 150 pasteurs et laïcs, s'est réuni à Mulhouse, fin avril [2]. Des modifications statutaires ont été approuvées, qui tendent à associer plus étroitement les laïcs à la direction de la Fédération et à renforcer l'unité entre les diverses confessions protestantes françaises. En ce qui concerne les relations avec l'Église catholique, le synode a désigné le pasteur H. ROUX pour suivre, en liaison avec le conseil national, le dialogue entre protestants et catholiques. Le pasteur BOURGUET, président du Conseil national de l'ERF, a encouragé les protestants à prier pour le concile du Vatican II, dans l'esprit du sermon sur la montagne : « Il faut accepter, a-t-il déclaré, que des observateurs non catholiques y soient envoyés, parce que maintenant ce qui était souhaitable est devenu possible ». D'autre part il a dit : « L'Église réformée de France n'approuve pas ces protestants intégristes qui font fuir tout ce qui porte, dûment ou non, le nom d'œcuménique. Mais elle n'approuve pas non plus ceux qui, sous prétexte d'œcumé-

1. *SŒPI*, 9 mars, p. 6 ; *ICI*, 1er mars, p. 16.
2. Avec ses 350.000 fidèles, la ERF, fédération d'Églises réformées, constituée depuis 1938, représente la moitié du protestantisme français.

nisme, jouent avec le feu (...) ; redoutable à mon sens est la démonstration publique d'une euphorie œcuménique qui ne résout rien et qui embrouille tout ».

L'ASSEMBLÉE des cardinaux et archevêques de France a chargé Mgr MARTIN, archevêque de Rouen, d'assurer désormais la coordination de toutes les initiatives catholiques en France concernant l'œcuménisme. Déjà, selon les directives données par Mgr Martin, une quarantaine de prêtres, désignés par leurs évêques, se sont réunis à Lyon du 24 au 27 avril. Ils ont étudié des questions d'ordre plus spécialement pastoral en vue d'une sensibilisation progressive des fidèles à l'œcuménisme.

Grèce. — A la suite des événements de janvier, la cour ecclésiastique suprême de l'Église orthodoxe de Grèce a acquitté à l'unanimité l'ancien archevêque d'Athènes, Mgr IAKOVOS, des accusations qui l'avaient amené à démissionner douze jours seulement après son élection. Les preuves de l'accusation, basées sur des ouï-dire, ont été jugées totalement insuffisantes. L'archevêque a pourtant fait savoir qu'il ne pensait pas revendiquer son droit au trône archiépiscopal d'Athènes. On pense qu'il gardera le siège d'Attique sous le titre de «Sa Béatitude l'ancien archevêque d'Athènes et Président de la métropole d'Attique». L'accusateurp rincipal, l'archimandrite Damascène GEORGAKOPOULOS subira la *tautopatheia*, c'est-à-dire la peine qu'aurait encourue l'archevêque s'il avait été trouvé coupable [1].

Le 12 mars est décédé à l'âge de 74 ans le métropolite PANTÉLÉÏMON Fostinis de Chios, auteur fécond et figure très noble dans la hiérarchie de l'Église de Grèce ; les discordes de janvier dernier l'avaient profondément affligé. Métropolite de Carystie en 1922, il fut transféré à Chios en 1945. Il avait fondé une communauté monastique sous le vocable de « Ordre de saint Pantéléïmon » dont plusieurs membres sont devenus évêques [2].

1. *K*, 11 avril.

2. En janvier dernier Mgr Pantéléïmon avait prononcé une allocution devant des journalistes grecs pour leur demander de ne rieu écrire qui puisse entretenir le vieux fanatisme religieux, spécialement dans les rapports entre catholiques et orthodoxes. Après avoir donné un exemple récent d'information tendancieuse, l'évêque a fait l'éloge de Jean XXIII,

Comme *En* du 1er mars 1962, on peut résumer le DISCOURS-PROGRAMME du nouvel archevêque en vingt points qui embrassent largement toute la vie ecclésiastique du pays. L'expression qui y revient très souvent est *anadiorganosis* (réorganisation). Assez vaste pour occuper un homme énergique et jeune pendant cinquante ans (le nouvel archevêque en a 82) ce programme suppose et exige la collaboration d'organes exécutifs et de cadres qui fonctionnent d'une façon parfaite. Deux points viennent en premier lieu dans la pensée de l'archevêque : la solution des problèmes qui concernent le CLERGÉ PAROISSIAL et la CHARTE FONDAMENTALE de l'Église. Faisant suite à cela, *Z* du 8 mars 1962, p. 80, sous le titre *Décalogue de prière*, fait appel à une croisade et à une campagne de prières à organiser pendant le carême pour l'élection de métropolites dignes, la formation et l'ordination de prêtres adaptés à leur tâche, le relèvement du clergé en général, l'application de la justice ecclésiastique, la valorisation des théologiens sans emploi, la réforme du monachisme, la réorganisation de la formation du clergé, et de la prévoyance sociale, la revivification du culte et de la paroisse, l'augmentation de la prédication et de la catéchèse, la bonne pastoration de la jeunesse et de la famille, de l'armée et des ouvriers des usines, des villages et des émigrés.

Le Conseil suprême de l'enseignement chargé par le Ministère de l'Instruction de déterminer le programme de l'enseignement, avait décidé de proposer la LIMITATION de l'enseignement de la religion aux trois classes supérieures des gymnases. Cette initiative a provoqué beaucoup de réactions. En premier lieu, l'académicien, le professeur P. BRATSIOTIS a donné sa démission comme membre de ce conseil. Ensuite le Saint-Synode a protesté et le Ministre de l'Instruction, M. CASSIMATIS, a donné l'assurance que cette proposition ne serait pas adoptée par le gouvernement. N'ayant pas confiance dans cette promesse, les étudiants en théologie se sont mis en grève et aidés des autres étudiants de l'université ont organisé des manifestations à Athènes. Ils estiment que l'Orthodoxie est

en particulier pour ses efforts en vue du rapprochement des Églises. Cfr *ICI*, 1er mars, p. 16.

en danger en Grèce et souhaitent que leur lutte inaugure un mouvement de renaissance religieuse dans le pays [1].

Pays-Bas. — A Zeist, des représentants d'Églises protestantes de onze pays européens ont décidé de former un GROUPE INTERNATIONAL D'ÉTUDES pour coordonner les travaux de leurs Églises sur les questions confessionnelles et élaborer des propositions en matière de théologie et de direction spirituelle. Les délégués, réunis à Zeist, du 1er au 4 mai, ont notamment parlé des relations entre Églises protestantes et Église catholique, des conséquences pour les protestants du prochain concile du Vatican, des mariages mixtes et de la mission de l'Église envers ceux qui restent à l'écart. La conférence était organisée par l'Alliance évangélique d'Allemagne, l'Union protestante des Pays-Bas, et la Fédération des Eglises protestantec de Suisse [2].

Roumanie. — On sait que les monastères orthodoxes de Roumanie devenaient de plus en plus des centres de renouveau spirituel et religieux. Des réformes dans l'esprit des meilleures traditions cénobitiques leur permettaient d'exercer une très forte influence et une grande attraction sur la jeunesse. L'action de grande envergure entreprise ces dernières années par le régime contre la vie religieuse, a réussi à arrêter en grande partie ce renouveau prometteur. Plus de la moitié des couvents sont maintenant fermés. De nombreux moines ont été arrêtés. Les diverses mesures ont touché plus de 4.000 religieux et religieuses.

Suède. — Le ministre des affaires ecclésiastiques, M. Ragnar

1. Sur ces éveuements, voir un article de J. JOANNIDIS dans *La Croix* du 2 mai. Dans une lettre paternelle, publiée dans *En* nº 17, 1962, p. 332, le métropolite d'Argolis regrette le peu d'idéalisme des théologiens enseignants pour accepter la charge de l'état clérical. « L'apostolat et le ministère du théologien se réalisent surtout auprès de l'autel et de la chaire ». Les fautes ne sont pas seulement du côté du clergé, et le métropolite d'exposer les plaintes de l'*altera pars* : le mauvais exemple de nombre de théologiens enseignants et leur manque de ferveur religieuse (« La plupart d'eux ne vont pas à l'église, ne se confessent pas, ne communient pas »).

2. *PNHK*, 12 mai, p. 8 ; 26 mai, p. 5 ; *SŒPI*, 11 mai, p. 6.

EDENMAN, a annoncé qu'il a l'intention de présenter un nouveau projet pour l'élection des évêques de l'Église (luthérienne) de Suède. Selon le procédé actuel, seul le clergé du diocèse à pourvoir a droit de vote dans ces élections. Le nouveau projet entend assurer aux laïcs une part considérable dans ces circonstances. Le changement portera un coup sérieux à la cause de ceux qui s'opposent à l'ordination de femmes-pasteurs. Encore en avril, un nouvel évêque, le Dr. Sven SILEN, favorable à ces ordinations, a été élu au siège de VÄSTERAS. Avant cette élection, un groupe de jeunes théologiens de ce diocèse, étudiants à l'université d'Upsal, avait adressé une lettre au clergé dans laquelle il avait laissé entendre qu'au cas où un évêque partisan des femmes-pasteurs serait élu, ses membres se sentiraient obligés en conscience de changer de diocèse.

L'assemblée des évêques se préoccupe fortement du MANQUE DE PRÊTRES de plus en plus pressant. Actuellement on pourrait avec facilité donner des postes à 800 nouveaux pasteurs [1].

Suisse. — Au terme de 27 ans d'enseignement, le théologien Karl BARTH a donné sa dernière leçon à l'université de Bâle, leçon consacrée au thème de « l'agapè » chrétienne.

On vient de publier un appendice au recueil de cantiques en usage dans les diocèses catholiques de Suisse allemande. Pour « contribuer modestement à la louange que les chrétiens font monter ensemble vers Dieu », ce fascicule comporte 16 cantiques empruntés au recueil utilisé dans les églises évangéliques de Suisse allemande [2].

En octobre 1961, le nombre des OUVRIERS GRECS, séjournant en Suisse était estimé à 3.000 ; depuis lors ce nombre a pu s'accroître sensiblement. Les protestants, catholiques et vieux-catholiques du pays ont pris différentes initiatives pour aider leurs frères orthodoxes tant au point de vue religieux qu'aux points de vue social et économique. Le 18 février est arrivé à Zurich le R. P. Archimandrite DIONYSIOS, jusqu'ici secrétaire du Patriarche d'Alexandrie. Il exercera son ministère en faveur

1. *Svensk Kyrkotidning*, N° 11, 1962.
2. *SŒPI*, 13 avril, p. 8.

des Grecs orthodoxes en Suisse alémanique. Pour la Suisse romande, il existe la paroisse grecque orthodoxe de Pully-Lausanne qu'administre le R. P. archimandrite C. VALIDIS. Son Exc. Mgr Joseph HASLER de St-Gall a mis à la disposition du culte grec-orthodoxe l'église paroissiale catholique de Rebstein, dans la vallée du Rhin. A Lucerne, la *Catholica Unio* est à l'œuvre en vue de réunir une petite bibliothèque pour les Grecs habitant la ville [1].

Relations interorthodoxes. — La solution du différend qui, depuis la création du patriarcat BULGARE en 1953, existait entre ce patriarcat et le patriarcat œcuménique de Constantinople (solution intervenue en 1961), a été scellée par une liturgie solennelle en langues grecque et slave, célébrée par le patriarche ATHÉNAGORE et le patriarche CYRILLE de Bulgarie, lors du séjour de ce dernier à Istanbul, du 17 au 21 mars. A cette liturgie assistaient les consuls généraux de Grèce, de Bulgarie, de Russie, de Roumanie et de Yougoslavie, des chefs des communautés grecque et bulgare à Istanbul, tous les membres du patriarcat œcuménique et quelque 5.000 fidèles, rassemblé dans l'église Saint-Georges. Après son passage à Athènes, où il a rencontré les autorités de l'Église orthodoxe grecque, le patriarche Cyrille s'est rendu à Antioche. Le 25 mars il célébra avec le patriarche THÉODOSE VI d'Antioche une liturgie à la cathédrale de Damas. Dans un communiqué commun, publié par les deux patriarches, est exprimé le désir de voir se multiplier les contacts entre les Églises-sœurs orthodoxes afin de « discuter et de résoudre sincèrement tous les problèmes orthodoxes d'intérêt général ». Se souvenant avec satisfaction des résultats de la conférence panorthodoxe de Rhodes en septembres 1961, les patriarches souhaitent « que la préparation en cours pour l'organisation du futur pro-synode soit accélérée par un effort commun de toutes les Églises orthodoxes ».

Relations interconfessionnelles. — Dans une allocution faite au Canada fin mars, le R. P. Gregory A. BAUM, consulteur

1. Bulletin *Catholica Unio*, mars, p. 5.

du Secrétariat pour l'unité chrétienne, a mentionné trois actes romains qui ont troublé le climat œcuménique : 1° l'ENCYCLIQUE sur Léon le Grand, *Aeterna Dei Sapientia*, publiée le 11 novembre 1961, qui a déçu les Orthodoxes par son point de vue trop unilatéral. 2° La dure critique du livre du P. LOMBARDI, qui avait suggéré quelques réformes de la Curie romaine. L'affaire, en soi de peu d'importance, est apparue à bien des protestants comme un signe de ce que la liberté d'opinion n'est pas réellement respectée et que le concile n'apportera rien de nouveau. Et, enfin, 3° la récente constitution apostolique *Veterum Sapientia*, sur l'usage du latin. « Certains observateurs protestants croient que ce document (où ils n'ont plus reconnu le ton des autres actes du pape JEAN XXIII) est un moyen d'intimider les évêques dans l'Église et d'empêcher la libre discussion avant le concile » [1]. La vraie réponse a ces appréhensions ne sera donnée que par le concile lui-même, dit le P. Baum : « La liberté de discussion au concile démontrera que les évêques sont encore conscients du pouvoir d'origine divine qui est le leur pour gouverner et enseigner ; et l'empressement de la hiérarchie catholique à exprimer son amitié à tous les hommes de bonne volonté démontrera que les craintes des protestants et des orthodoxes sont en réalité sans fondement » [2].

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — La revue du patriarcat œcuménique continue la publication des lettres qui, durant la Semaine d'unité, ont été envoyées au patriarche Athénagore par les catholiques de l'Europe (surtout de Belgique) : paroisses, collèges, particuliers. Tous ces messages témoignent d'une vénération très réelle et profonde envers l'Église orthodoxe et envers la personne du patriarche [3].

Par le journal *Narod* (Chicago) du 3 mars, nous apprenons

1. *ICI*, 15 mai, p. 27.
2. *Ibid.* Il paraît qu'un grand nombre d'évêques ont fait connaître aux autorités romaines leurs objections à propos de *Veterum Sapientia*. On a remarqué aussi que la *Civiltà Cattolica*, qui d'habitude publie le texte de tels documents *in extenso*, en a donné seulement un court résumé dans sa chronique.
3. Le nombre des lettres publiées monte déjà à 43. Cfr *AA*, 25 avril.

que Mgr l'archevêque IAKOVOS, chef de l'Église grecque-orthodoxe des deux Amériques, compte être présent au concile comme observateur de son Église. « Je m'attends à quelques surprises pour le monde après le 11 octobre », a-t-il déclaré.

D'autre part il faut signaler l'article du prof. ALIVISATOS : *En vue du concile œcuménique du Vatican* dans *Vima* des 16 et 17 mars 1962. Remarquons le sous-titre : *Persistance dans l'irréconciliabilité catholique. Seulement de minces espoirs pour l'unité des chrétiens*. Après avoir exprimé son désenchantement, l'auteur parvient à la conclusion et à l'espoir, paradoxal et certainement très inattendu en Grèce, qu'un pont pourrait être créé, ou un point de départ pour un rapprochement, par le truchement de l'*Ounia* et de son chef, le patriarche melkite MAXIMOS IV qui revendique les droits de l'Orient vis-à-vis de Rome avec un grand courage et une vigueur jusqu'ici insolite [1].

Le Saint Père a reçu le 17 mai en une longue audience, le métropolite DAMASKINOS de Volos, membre du Saint-Synode de Grèce.

Le cardinal BEA a envoyé un télégramme au métropolite MAXIMOS de Sardes en remerciement de la part du pape aux félicitations pascales du Patriarche ATHÉNAGORE [2].

1. On vient de publier une déclaration du patriarche ALEXIS de Moscou, lors de sa visite à Belgrade, fin mai, où il était l'hôte du patriarche GERMAN de Yougoslavie. Le patriarche Alexis a dit au sujet du concile que le Pape ne peut convoquer un concile œcuménique, mais uniquement un concile du Vatican. Puisqu'il s'agit d'une affaire intérieure de l'Église catholique romaine, cela n'a rien à voir avec l'Église russe. C'est pourquoi elle n'enverra pas d'observateurs, malgré l'invitation. Cfr *La Croix*, 29 mai, p. 4.

2. *AA*, 9 mai. — Nous ne pouvons pas passer sous silence le passage d'un article dans *Unitas* (éd. ital., janv.-mars 1962, p. 9 ; éd. angl., printemps 1962, p. 32) qui constitue un spécimen d'information de très mauvais aloi : « Le schisme (de 1054) donna l'origine au groupe d'églises 'orthodoxes orientales', parmi lesquelles le Patriarcat de Constantinople, soutenu par le bras séculier, obtint une certaine suprématie. Les églises orientales par la suite s'alignaient sur le chemin de toutes les églises schismatiques et se fractionnaient en 17 groupements dissidents différents, existant indépendamment les uns des autres, tombant dans des erreurs dogmatiques par rapport à la Très Sainte Trinité, les sacrements, la nature du péché originel et la justification, l'Immaculée Conception et autres divers points de la doctrine chrétienne ». Espérons que les responsables au Concile auront des informations plus réfléchies et plus approfondies que celles-là.

Anglicans. — L'archevêque anglican de Cantorbéry, le Dr. Michel RAMSEY, dans une conférence faite à l'université d'Athènes, a remercié Dieu « de la charité et de l'amitié manifestées dans les derniers temps par Sa Sainteté le Pape ». « Nous prions pour que le prochain concile du Vatican serve la charité et la vérité. Nous n'attendons pas certes une modification des dogmes de l'Église romaine, mais nous pouvons prier pour qu'en proportion et en perspective ces dogmes mettent en relief ce qui nous appartient aussi et travaillent pour la paix, comme la chrétienté fait face aux puissances de l'incroyance ». « L'unité, a-t-il ajouté, n'est pas facile à réaliser immédiatement, surtout avec l'Église romaine. Il n'en est pas de même pour un rapprochement de l'Église anglicane avec l'Église orthodoxe, en raison de leurs affinités dogmatiques. En effet, l'Église anglicane s'inspire des traditions des Pères de l'Église d'Orient. Ceci ne veut pas dire que les difficultés de rapprochement avec l'Église catholique soient insurmontables».

Protestants. — Lors de sa visite à Rome, à l'occasion du service commémoratif du centenaire de l'Église St-Andrews de cette ville, le T. R. Dr. A. C. CRAIG, modérateur de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse, a été reçu en audience par le pape JEAN XXIII, le 28 mars. Le modérateur a aussi rencontré le cardinal BEA, avec qui il s'est entretenu longuement. Son successeur, le Dr. Neville DAVIDSON, a plus tard expliqué que c'est grâce au nouveau climat de charité créé par le pape depuis qu'il occupe le siège de Rome, que cette visite a été possible. « Enfin, après 400 ans, le mur solide de méfiance, de suspicion et d'hostilité commence à s'effriter. Çà et là il y a des brêches faites dans ce mur et on s'est serré la main dans une mutuelle amitié » [1]. La visite au pape a eu lieu sur un mandat de l'Église d'Écosse, bien que des protestations n'aient pas manqué de se faire entendre avant et après cet événement, de la part de ceux qui estiment que cette démarche constitue une trahison de l'héritage de John Knox et de la foi protestante. Mais ils ont dû se plaindre de n'être pas assez appuyés dans

1. *T*, 12 mai, p. 460.

leur opposition par les protestants d'Angleterre et d'Écosse. Le Dr. Davidson a d'ailleurs souligné que cette visite n'a pas eu d'implications théologiques : « Les différences doctrinales qui séparent nos deux communautés sont bien trop larges et profondes pour être rapidement résolues ».

Une RENCONTRE ŒCUMÉNIQUE, « la plus importante assemblée de ce genre en Écosse depuis la Réforme », a-t-on dit, a eu lieu en mai à DOWANHILL, Glasgow, à l'initiative de Dom Colomban MULCAHY, abbé cistercien de Nunraw, East Lothian. Le pasteur presbytérien John KENT a observé que cette rencontre, qui réunissait 80 ecclésiastiques et laïcs catholiques, épiscopaliens et réformés, ne visait pas encore un rapprochement dans la foi, mais dans l'amitié interconfessionnelle. L'espoir a été exprimé que cette rencontre ferait école et qu'elle serait suivie d'autres.

Le professeur G. A. LINDBECK, de la *Yale Divinity School*, a été chargé de diriger l'étude du catholicisme contemporain que la Fédération luthérienne mondiale a mise à son programme depuis deux ans. Agé de 38 ans, M. Lindbeck, théologien laïc américain, succède au professeur danois K. F. SKYDSGAARD, qui reprendra son enseignement à l'université de Copenhague.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Anglicans*. — Au début de mai, le Dr. A. M. RAMSEY a visité Istanbul et s'est entretenu avec le patriarche ATHÉNAGORE sur les relations entre leurs Églises. Il a été décidé de former une nouvelle commission théologique anglicane-orthodoxe chargée d'étudier les accords et les différences doctrinales entre les Églises orthodoxe et anglicane. La commission, qui se mettra sous peu au travail, poursuivra les discussions amorcées par une commission similaire en 1930 et interrompues par la guerre. *AA* du 9 mai est plein d'enthousiasme à l'occasion de la visite du Primat d'Angleterre. On y parle des « deux Églises-sœurs du Christ ». L'archevêque a été reçu de manière très solennelle. A la fin de la Doxologie, le chœur a entonné un polychronion spécialement composé en l'honneur de l'archevêque qui bénit avec la croix. A plusieurs occasions, le Dr. Ramsey a souligné la nécessité d'une unité fondée dogmatiquement. Il est d'avis que les relations entre l'Orthodoxie et l'Église anglicane sont d'une im-

portance particulière au sein du mouvement œcuménique, car « elles peuvent être à l'origine de la réconciliation entre l'Est et l'Ouest. Bien que occidentale, l'Église anglicane a des affinités avec l'Orient ».

Venant d'Istanbul, l'archevêque de Cantorbéry a visité ATHÈNES, où il s'est entretenu avec les dirigeants de l'Église orthodoxe grecque. Nous avons déjà mentionné la conférence qu'il a faite alors à la faculté de théologie de l'Université. Avec l'archevêque CHRYSOSTOME, le Dr. Ramsey a échangé des idées à propos de la reprise des entretiens sur des sujets doctrinaux entre anglicans et orthodoxes. A la fin de cet été, le Dr. Ramsey rendra visite au patriarche de Moscou.

Vieux-catholiques. — Une autre commission mixte, orthodoxe-vieille-catholique celle-ci, sera formée pour étudier les possibilités d'une intercommunion plénière entre Orthodoxes et vieux-catholiques. Ceci a été décidé au cours d'une récente visite que l'archevêque Mgr André RINKEL, d'Utrecht, accompagné de l'évêque Mgr Urs KÜRY, de Suisse, a faite au nom de la Conférence internationale des évêques vieux-catholiques au patriarche œcuménique S. S. ATHÉNAGORE I. La commission préparera des propositions à soumettre au pro-synode pan-orthodoxe [1].

Protestants. — Le pasteur Roger SCHUTZ, prieur de la communauté de TAIZÉ, a répondu à une invitation du patriarche œcuménique ATHÉNAGORE qui a exprimé le souhait de voir s'approfondir les relations entre l'Orthodoxie et la chrétienté d'Occident. Celui-ci a également loué la contribution de Taizé au rapprochement des Églises [2].

Signalons ici une nouvelle PUBLICATION trimestrielle, internationale et œcuménique, *Studia liturgica*, éditée à Rotterdam (Mathenesserlaan 301 C). Dirigée par le pasteur Wiebe VOS, en collaboration avec de nombreux spécialistes, elle se propose

1. La visite a duré du 28 mars au 4 avril. Description dans *De Oud Katholiek* du 21 avril et 12 mai ; *AA*, 11 avril. — *IKZ*, n° 1, 1962, publie une étude du prof. Stephan ZANKOW, *Beziehungen zwischen Altkatholiken und Orthodoxen Kirchen*, p. 25-37.

2. *SŒPI*, 19 avril, p. 5.

de promouvoir un dialogue œcuménique sur la liturgie, et comporte une revue de livres et d'articles sur la liturgie, la musique d'Église et l'architecture. Nous aurons à revenir sur cette importante initiative.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le n° 3, avril 1962 de l'ECUMENICAL REVIEW, reflète la situation œcuménique actuelle, avec les trois Assemblées de Rhodes, New-Delhi, et du Vatican.

Dans le premier article : *The World Council of Churches and the Vatican Council*, Lukas VISCHER marque bien les différences évidentes entre la 3e Assemblée du C. O. E. et le Concile en préparation, mais n'en souligne pas moins les liens qui relient les deux Assemblées, témoignage, s'il en était besoin, de l'intérêt accordé par le mouvement œcuménique au Concile. Dans ces conditions on ne peut que souhaiter, d'un souhait très concret, qu'une véritable Parole soit entendue de Rome pour tous les chrétiens et que le charisme ecclésiastique et prophétique l'emporte très particulièrement, à propos de la question de l'unité, sur le bureau, le manuel de théologie du siècle dernier et le syllabus.

Ernest A. PAYNE, dans *Working out the New Delhi Statement on Unity*, fait l'histoire de l'élaboration du Document sur l'unité de l'Église de New Delhi, en commente l'interprétation et les conséquences pratiques résultant de l'acceptation de la « définition », en un mot, ce qu'on est convenu d'appeler les « implications » de cette dernière, si prometteuse à certains égards.

En ce qui concerne l'Orthodoxie, Boris A. BOBRINSKOY : *Orthodoxy in The Ecumenical Movement*, (sermon durant la Semaine de l'Unité), résume le témoignage et le service que depuis New Delhi surtout, l'Orthodoxie doit rendre au Mouvement œcuménique. Ici aussi l'on éviterait de parler d'un simple « retour ». John LAWRENCE, qui a séjourné plusieurs années à Moscou, analyse dans *East and West- The New Opportunity*, avec pondération, la situation résultant de l'intégration de

l'Église Russe de Moscou. Il en retrace brièvement l'histoire. Son interprétation des faits le conduit à admettre que la grande majorité des nouveaux venus ont les mêmes préoccupations religieuses que le reste du C. O. E. Il souligne les avantages de cette nouvelle confrontation théologique qui devrait se développer à tous les échelons.

En ce qui concerne les projets d'union aux Indes, E. T. NILES : *Church Union in India, Pakistan and Ceylan,* indique les mesures qui devraient être prises à son sens — l'A. est méthodiste — pour remédier à l'impasse (la « crise ») causée par les décisions des Convocations anglicanes. A noter qu'en dernier ressort, tout au moins, l'A. n'exclurait pas un retour à la méthode qui a fait ses preuves en Inde du Sud.

Enfin signalons encore dans ce numéro très fourni l'article de l'évêque de la C. I. P. B. C. Bishop JOHN SADIQ, *Towards the Wholeness of the Ecumenical Movement,* sur le développement de la « catholicité » à partir de l'intégration du mouvement missionnaire. Il s'agit de points importants de l'« implication » immédiate. Notons qu'à propos d'un cas particulier de difficultés missionnaires avec les catholiques, l'A. s'en remettrait à une consultation avec le Secrétariat romain pour l'Unité, qui pourra en effet jouer un rôle important à ce point de vue.

L'*Ecumenical Chronicle,* comme elle a coutume de le faire périodiquement, présente un état détaillé des récentes négociations interecclésiastiques (1959-1961) et donne également des commentaires de presse très *ad rem,* sur les grands thèmes traités à New Delhi.

Le *World Council Diary* précise que la 4e Assemblée de FAITH AND ORDER aura lieu en été 1963, à Montréal. Le programme, encore indéterminé, branché sur le travail des commissions de Lund, sera centré sur « les grandes implications de la déclaration de New Delhi sur l'Unité ». D'autre part, du côté missionnaire, la première réunion de la Commission sur la Mission Mondiale et l'Évangélisation, se tiendra en fin 1963 — début 1964, peut-être — en Amérique latine. La préparation s'en fera à Paris, cet été même.

Plus d'une fois les grandes organisations confessionnelles

internationales ont été considérées par certains comme un obstacle à l'unité et au renouveau des Églises. A la réunion de la Conférence chrétienne d'Asie orientale de Bangalore, en novembre 1961, on a également mis en cause leur existence et leurs activités et signalé le danger de confessionalisme qui nuirait à la coopération œcuménique. Des représentants de ces organisations se sont réunis au siège du Conseil œcuménique des Églises (COE) à Genève et se sont déclarés prêts à examiner les critiques en détail. En accord avec le Secrétariat du COE, ils ont décidé d'organiser dans ce but une réunion en février 1963, au Moyen Orient [1].

A la première réunion du nouveau COMITÉ EXÉCUTIF du COE, a été approuvée la réunion de Montréal (Canada) du 12 au 26 juillet 1963, de la 4e CONFÉRENCE MONDIALE DE FOI ET CONSTITUTION. Cette conférence basera ses travaux sur les rapports des quatre commissions théologiques qui depuis plusieurs années ont étudié les sujets suivants : Christ et Église, Tradition et Traditions, Culte, Institutionalisme.

L'Église orthodoxe russe a décidé d'envoyer un représentant permanent auprès du COE, à Genève. Le mandat a été confié pour le moment à l'archiprêtre Vitaly BOROVOJ, qui a pris ses fonctions dès le 25 mars. Il était un des délégués russes à New Delhi et avait participé à plusieurs visites de représentants russes à Genève.

Quant aux nouveaux bâtiments du COE, leur construction, commencée au mois de juin 1961, progresse au rythme prévu et on escompte leur achèvement dans le second semestre de 1963.

En plus des ARTICLES mentionnés dans les dernières chroniques, un grand nombre d'autres seraient à noter. La littérature œcuménique d'aujourd'hui est particulièrement abondante. Aussi, voulant en donner quelque idée, force nous est de limiter notre choix :

Edmund SCHLINK, *Die altkirchlichen Konzilien und die Vollversammlungen des ökumenischen Rates*, dans *Ökumenische Rundschau*, nº 3, 1961, 139-148.

1. *Id.*, 13 avril, p. 2.

Hanns LILJE, *Some notes on the history of the Ecumenical Movement*, dans *Lutheran World*, sept. 1961 (nº 3), 126-138.

Hans J. MARGULL, *The integration of the IMC and the WCC*, *id.*, 139-146.

Kurt SCHMIDT-CLAUSEN, *New-Delhi and the interconfessional encounter*, *id.*, 147-158.

E. BEAUDUIN, *Les grandes orientations de l'Assemblée de New Delhi*, dans *La Revue Nouvelle*, 15 janv., 73-85.

R. ROUQUETTE, *Le Conseil œcuménique. New Delhi 1961*, dans *Études*, févr. 1962, 215-230.

A. WENGER, *La nouvelle base élargie du Conseil œcuménique des Églises*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, nº 1, 1962, 63-71.

(*DC* du 21 janv. contient plusieurs documents concernant la IIIe Assemblée du C.O.E., p. 123-146).

M.-J. LE GUILLOU, *La 3e Assemblée du Conseil œcuménique, New-Delhi*, dans *VUC*, mars-avril 1962, 17-23.

Y.-M. CONGAR, *Les étapes du dialogue œcuménique*, dans *Évangéliser*, nº 94, janv.-févr., 345-361.

G. THILS, *Pour mieux comprendre les manifestations œcuméniques*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, nº 1, 1962, 3-16.

ID., *Parlera-t-on des évêques au concile ? ibid.*, nº 8, 1961, 785-804.

ID., *Collégialité épiscopale et œcuménicité de l'Église*, dans *Église Vivante*, janv.-févr. 1962, 15-26.

G. DEJAIFVE, *First among the Bishops : The definitions of the First Vatican Council concerning the Primacy of the Pope*, dans *ECQ*, nº 1, 1961, 1-25.

O. ROUSSEAU, *Notwendigkeit und Bedeutung des Bischofsamtes*, dans *Una Sancta*, nº 2, 1961, 115-134.

Fr. HOUTART, *Présent et Avenir de la collégialité épiscopale*, dans *Église Vivante*, janv.-févr. 1962, 27-37.

Carlo COLOMBO, *La Fonction de l'Épiscopat dans l'Église et ses relations avec la Primauté pontificale*, dans *Istina*, nº 1, 1961/62, 7-32.

Wilhelm DE VRIES, *Römische Zentralgewalt und örtliche Autonomie in der Ostkirche*, dans *Stimmen der Zeit*, oct. 1961, 46-57.

Dans *Verbum Caro*, nº 58 (1961) plusieurs articles traitent de la SUCCESSION APOSTOLIQUE (Pierre BONNARD, Jean COLSON, André BENOÎT, Gustave MARTELET).

J. L. WITTE, *Die Katholizität der Kirche. Eine neue Interpretation nach alter Tradition*, dans *Gregorianum*, nº 2, 1961, 193-241.

Max THURIAN, *Unity of the Ministry*, dans *The Church Quarterly Review*, juil.-sept. 1961, 294-302.

Hermann VOLK, *Einheit als theologisches Problem*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, nº 1, 1961, 1-13.

Johann AUER, *Das « Leib-Modell » und der « Kirchenbegriff » der katholischen Kirche, ibid.*, 14-38.

E. BEAUDUIN, *Perspectives sur le Concile*, dans *La Revue Nouvelle*, 15 juil. 1961, 50-65.

ID., *Le Concile : études et informations, ibid.*, 1961, 427-435.

La Maison Dieu, nº 66 (II, 1961) porte le titre *Vers le Concile*. Notons-en : Vincent LECOMTE, *Où en est le diaconat ? Note sur le diaconat dans l'Église chaldéenne d'aujourd'hui*, 111-125 (on y met en relief l'effet désastreux du nouveau Droit oriental sur l'institution du sous-diaconat et du diaconat en Orient) ; Placide BAZOCHE, *L'Orient et nos réformes liturgiques*, 126-139.

Wilhelm DE VRIES, *Einladung Nicht-Römisch-Katholischer Orientalen zum Konzil von Trient*, dans *Catholica*, nº 2, 1961, 134-150.

Rudolf SCHNACKENBURG, *Gestalt und Wesen der Kirche nach dem Epheserbrief, ibid.*, 104-120.

Heinrich FRIES, *Einigung der Christen — eine Utopie ?, ibid.*, 121-133.

Theodor FILTHAUT, *Die Busse und die Einigung der Christen, ibid.*, 81-104.

George RACOVEANU, *Die orthodoxe Kirchen des Ostens und das angekündigte ökumenische Konzil*, dans *Ostkirchliche Studien*, sept. 1961, nº 2 et 3, 97-108.

Mgr EMILIANOS (Timiadis), *L'Eucharistie, lieu de communion*, dans *Verbum Caro*, nº 59 (1961), 308-319.

Boris BOBRINSKOY, *Prière et vie intérieure dans la tradition orthodoxe, ibid.*, nº 60 (1961), 338-356.

Même fascicule, des articles sur le MINISTÈRE ET LE SACERDOCE, par Paul-André HARLÉ, Jean BOSC et Joseph de BACIOCCHI.

K. RAHNER, *Was ist eine dogmatische Aussage ?* dans *Catholica*, 1961, 161-184.

G. DE VRIES, *Il problema ecumenico alla luce delle unioni realizzate in Oriente*, dans *O. C. Periodica*, nº 1, 1961, 64-81.

C. J. DUMONT, *L'Église orientale catholique et le problème de l'Unité*, dans *Istina*, nº 4, 1961, 409-432.

Maurice VILLAIN, *Reflexions on the Christian Communities of the Near East in Union with Rome*, dans *Eastern Churches Quarterly*, nº 2, 1961, 119-125 ; nº 3, 177-188.

Hamilcar S. ALIVISATOS, *De l'Unité dans l'Église Orthodoxe*, dans *Istina*, nº 1, 1961 /62, 67-82.

Mgr Chrysostome Constantinidis, *Les points d'Unité et de différenciation de notre unique Orthodoxie*, *ibid.*, 83-106.

P. I. Bratsiotis, *Principes et caractéristiques de l'Église orthodoxe*, *ibid.*, 107-114.

M. J. Le Guillou, *L'Église orthodoxe et son Unité*, *ibid.*, 53-66.

A. Vedernikov, *Le problème de la tradition dans la théologie orthodoxe*, dans *ŽMP*, nº 9, 1961, 42-49.

Erzbischof Joann, *Das Gebet für die Verstorbenen, nach Lehre und Praxis der orthodoxen Kirche*, dans *Stimme der Orthodoxie*, nº 1, 1962, 43-49.

Id., *Christliche Einheit, Zeugnis und Dienst im Bewusstsein und Leben der Russischen Orthodoxen Kirche*, *ibid.*, nº 2, 1961, 27-44.

A. O. Solowjew, *Die biblische Lehre über die Herrlichkeit Gottes*, *ibid.*, nº 5/6, 66-74.

Erzbischof Nikodim, *'Oekumene und Orthodoxie*, *ibid.*, 9-15.

A. Simonet, *Regards sur l'Orient chrétien*, dans *Revue diocésaine de Namur*, T. 15, 1961, nº 4, 330-347 ; T. 16, nº 1, 19-36.

A. Schmemann, *La Confirmation*, dans *Le Messager Orthodoxe*, 1961, II, 20-24.

I.-H. Dalmais, *Note sur la confirmation dans les rites orientaux*, dans *Lumière et Vie*, nº 51, 1961, 73-79 (ce fascicule est entièrement consacré au sacrement de la confirmation. Cfr aussi B. H., *État des controverses récentes sur la confirmation*, *ibid.*, 3-15).

Élie Melia, *Le Sacrement de Pénitence*, dans *Le Messager Orthodoxe* 1961, II, 25-35.

I.-H. Dalmais, *Signification de la diversité des rites au regard de l'unité chrétienne*, dans *Istina*, nº 3, 1960, 301-318.

René Beaupère, *Foi et Constitution à St-Andrews*, août 1960, *ibid.*, 345-364.

Verbum Caro, nº 59 (1961) publie quelques textes de Foi et Constitution : *La Trinité divine et l'Unité de l'Église*, 245-280 ; *La signification du Baptême*, 281-307.

Rudolf Groszmann, *Der geistige Umbruch im lateinischen Amerika*, dans *Lutherische Rundschau*, nº 4, 1961, 265-277.

Paulus Gordan, *Die religiöse Lage Lateinamerikas in katholischer Sicht*, *ibid.*, 278-294.

Friedrich Hübner, *Die religiösen Probleme Lateinamerikas in protestantischer Sicht*, *ibid.*, 295-313 (tout ce fascicule est consacré à l'Amérique latine).

Fr. Houtart, *Le CELAM, Conseil Épiscopal Latino-Américain*, dans *Rythmes du Monde*, nº 4 ,1961, 194-203 (les nºs 2, 3 et 4, 1961,

de cette revue sont consacrés au thème « Le Christ en Amérique latine »).

H. LEPARGNEUR, *Laïcat adulte : Premier problème de l'Église en Amérique Latine*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, n° 10, 1961, 1051-1080.

Fr. REFOULÉ, *Perspectives œcuméniques en Suède*, *ibid.*, n° 8, 1961, 833-852.

Bo GIERTZ, *Die Heilige Schrift, die Frau und das Amt des Pfarrers*, 23 Thesen, dans *Evangelische-Lutherische-Kirchenzeitung*, n° 11, 1961, 169-174.

Per-Olov AHRÈN, *Sweden. The Relationship of State and Church*, dans *Lutheran World*, n° 3, 1961, 191-197.

Flavius POPAN, *Die Organisation der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, dans *Ostkirchliche Studien*, n° 4, 1961, 257-282.

Vsèvolod ROSHKO, *L'Église orthodoxe d'Alaska*, dans *Istina*, n° 4, 1960, 389-406.

N. P. BRATSIOTIS, *Das Alte Testament in der Griechisch-Orthodoxen Kirche*, dans *Kyrios*, n° 2, 1960/61, 59-82.

Het Christelijk Oosten en Hereniging, XIII (1960/61), n° 4 contient des articles sur la spiritualité des Églises orientales (J. P. M. VAN DER PLOEG, Z. ATHONISSE, C. A. BOUMAN, E. HENDRIKX). Vol. XIV (1961/62), n° 1 et 2 porte le titre *Le Christ, Lumière du monde*.

The Student World, n° 1-2, 1961 est consacré à la CONFÉRENCE DE STRASBOURG 1960, *Christ's Ministry to the World and our calling*. N° 4 porte le titre *The Promise of the Law* et traite de la place de la loi dans la vie chrétienne. Ce n° est dû aux soins de William STRINGFELLOW, qui écrivit le Faith and Order Commission Paper, n° 32 (Genève 1961) : *Law, Polity and the Reunion of the Church*, 30 p.

Contacts, n° 3/4, 1961, contient un dialogue orthodoxe, réformé, catholique sur le MYSTÈRE DE LA FOI.

F. LOVSKY, *Les chrétiens devant Israël*, préfacé par Charles WESTPHAL ; 10e cahier d'études juives de *Foi et Vie*, n° 4, 1961 (fascicule important de 123 p.).

John VODOPIVEC, *Unity in Diversity : The Problem of Reunion in Missionary Perspective*, dans *Euntes Docete*, n° 2/3, 1960, 459-512.

Maurice GORDILLO, *Ce qui est impliqué dans les prescriptions du Saint-Siège concernant l'œcuménisme*, cfr *DC* 17 sept., 1163-1174.

Bernard SCHULTZE, *Le problème de la « communicatio in sacris »*, dans *Unitas* (fr.), n° 4, 1961, 348-356.

H. U. VON BALTHASAR, *Lignes de force de l'Église actuelle*, dans *Choisir*, juil.-août 1961, 11-14.

H. G. SCHWEIGART, *Das bevorstehende ökumenische Konzil der römischen Kirche*, dans *Stimme der Gemeinde*, 1er août 1961, 458-480.

Gottfried MARON, *Reform und Reformation. Zur Beurteilung neuerer Reformbewegungen im römischen Katholizismus*, dans *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts*, Bensheim, mai-juin 1961, 41-49.

Kurt V. SELGE, *Zum jüngsten Bibelstreit in Rom*, *ibid.*, 49-52.

Hendrik BERKHOF, *Die Stadt Rom und die Zukunft der Kirche*, *ibid.*, mars-avril 1961, 21-23.

Thomas SARTORY, *Die Benediktiner und die Wiedervereinigung der getrennten Christen*, dans *Erbe und Auftrag* (Beuron), n° 3, 1961, 195-210.

C. J. DUMONT, *Mönchtum und Einheit*, *ibid.*, 211-213.

La revue *Lumière et Vie*, n° 55 (nov.-déc. 1961) est entièrement consacrée aux ÉGLISES ORIENTALES, avec des articles de R-C. GEREST, Élie MÉLIA, Archimandrite Jean ALEXIOU, René GIRAULT, Mgr Néophite EDELBY, Olivier ROUSSEAU et Pierre DUPREY.

Dominico COLOMBO, *Il Consiglio ecumenico delle Chiese dopo Nuova Delhi*, dans *Le Missioni Cattoliche* (Milan), n° 4, 1962, 126-147.

G. DEJAIFVE S. J., *L'Église catholique peut-elle entrer dans la repentance œcuménique?* dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 84 (1962), n° 3, 225-239.

J. GROOTAERS, *Les laïcs et le Concile*, dans *Revue diocésaine de Tournai*, avril 1962, 193-215.

M. DIERICKX, *Diakens en gehuwde priesters in de oosterse Kerken*, dans STREVEN, mars 1962, 508-517.

Herman VOLK, *Erneuerung der Ekklesiologie als erneuertes Selbstverständnis der Kirche und ihre ökumenische Bedeutung*, dans *Catholica*, n° 4, 1961, 241-270.

Joseph RATZINGER, *Zur Theologie des Konzils*, Ibid., 292-304.

M.-J. LE GUILLOU, *Mission et Concile en perspective œcuménique*, dans *Église Vivante*, n° 2, 1962, 105-117.

A. WEDERNIKOW, *Das Problem der Tradition in der orthodoxen Theologie*, dans *Stimme der Orthodoxie*, n° 3, 1962, 29-35.

Livin STAN, *Autocéphalie et Autonomie dans l'Orthodoxie*, dans *Mitropolia Oltenei* (en roumain), mai-juin 1961, 278-316.

D. SAVRAMIS, *Der universale Charakter der Orthodoxie*, dans *Ostkirchliche Studien*, n° 1, 1962, 14-26.

Pierre-Yves EMERY, *Réforme et Unité*, dans *Verbum Caro*, n° 61, 1962, 42-65.

Olivier ROUSSEAU, *Renouveau liturgique. Rechristianisation et Œcuménisme*, dans *La Revue Nouvelle*, nº 5, 1962, 457-472.

DU MÊME, *Veterum Sapientia*, Ibid., nº 4, 1962, 409-416.

A. EBNETER, *Luther und das Konzil*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, nº 1, 1962, 1-48.

R. STAUFFER, *Les recherches sur Luther dans le catholicisme : leur évolution du début du siècle à nos jours*, dans *Église et Théologie* (Paris), juin 1961, 1-50.

R. SLENCZKA, *Le dialogue entre protestants et catholiques en Allemagne*, dans *Études théologiques et religieuses* (Montpellier), nº 4, 1961, 333-357.

John KARMIRIS, *The Ecclesiology of the Three Hierarchs*, dans *The Greek Orthodox Theological Review* (Brookline, Mass.), nº 2, 1960/61, 135-185.

La *Revue des Études augustiniennes*, nº 1, 1962 contient un *Essai bibliographique d'un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin* (988 titres, entre 1809 et 1954).

BEDE GRIFFITHS, *Le concile œcuménique et l'Église syrienne*, dans *L'Orient Syrien*, nº 2, 1962, 133-142.

R. M. SLADE, *Dom Lambert Beauduin : a pioneer of Catholic Ecumenism* (1873-1960), dans *ECQ*, nº 4, 1961, 224-233.

30 mai 1962.

Notes et documents

I. Publication d'une œuvre inédite de Grégoire Palamas.

Du célèbre ouvrage de Grégoire Palamas, seul le second traité de la première Triade était accessible jusqu'à présent. Le P. J. Meyendorff nous a livré maintenant l'*editio princeps* [1] de l'ensemble de cette œuvre capitale pour la connaissance de la doctrine hésychaste. L'introduction en est relativement brève, puisque l'A. publiait en même temps sa grande thèse en Sorbonne, l'*Introduction à l'Étude de Grégoire Palamas*, qui renouvelle presque entièrement les données du problème posé par la controverse qui agita si vivement théologiens et moines byzantins entre les années 1337 et 1368, date de la canonisation de Palamas par son disciple le patriarche Philothée Kokkinos. Fondée principalement sur quatre excellents manuscrits dont l'un est de peu postérieur à la mort de son auteur, le *Vat. Gr. 1711* et les trois autres du XV[e] siècle *(Sin. Gr. 1671 ; Coisl. 100* et *Bodl. Laud. 87)*, l'édition du texte est très soignée. En regard le P. J. M. a donné une traduction française qui, malgré quelques imperfections relevées par divers spécialistes, rendra de grands services.

Si l'auteur s'est contenté d'une introduction rapide, il a par contre mis tout son soin à diviser le texte des trois Triades en paragraphes avec des sous-titres qui, repris dans la table analytique des matières, permettent au lecteur de se retrouver facilement dans ces pages assez denses, où la pensée se reprend sans cesse pour se préciser ou mettre en lumière d'autres aspects de la discussion. Enfin, outre cette table analytique, de précieux index des citations bibliques

1. J. Meyendorff, *Grégoire Palamas : Défense des saints hésychastes.* Introduction, texte critique, traduction et notes (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 31). Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense 1959 ; in-8, 2 vol., L-767 p.

et patristiques et surtout une table alphabétique des mots grecs de signification doctrinale permettront au chercheur de se faire une idée exacte des sources et de la pensée du docteur hésychaste. Cette œuvre nous situe en effet au début de la controverse, au moment décisif où Grégoire élabore sa pensée pour défendre la mystique athonite telle que la lui a transmise la tradition monastique. D'autres traités viendront par la suite, comme le Théophanès dont le P. Candal a donné naguère une excellente analyse (Cfr *O.C.P.* 12 [1946] p. 238-261). Mais les Triades sont le point de départ de cette orientation doctrinale nouvelle d'où est issue la controverse. Ouvrage de polémique, il a les défauts du genre et donne de l'adversaire, surtout dans la IIIe Triade, une appréciation sommaire et, peut-être, injuste. Mais il ne fait pas de doute que, dans la querelle soulevée par Barlaam, c'était tout un courant de la grande tradition mystique byzantine qui était mis en question. En défendant les moines injustement attaqués, Palamas avait conscience de l'importance de l'enjeu et son érudition lui permettait d'affronter la discussion. Assez serein d'abord, dans les deux première Triades, où Grégoire lave les moines des accusations mesquines d'obscurantisme et de messalianisme, et défend les grands principes de la vie contemplative, le ton monte dans la dernière, tout entière consacrée à la théologie de la déification par la lumière divine. Ici apparaît alors pour la première fois la célèbre distinction entre les énergies divines incréées accessibles à l'homme par la grâce divine, et la nature divine elle-même (à partir de III, 2, 7 ; en particulier le § 14, p. 669 et la suite). On sait que toute la question palamite allait tourner autour de cette distinction et de son interprétation. A l'appui de ses thèses, Palamas cite abondamment le Pseudo-Macaire et surtout saint Maxime le Confesseur. Chez ce dernier, en effet, les travaux les plus récents ont mis en lumière tout un aspect de sa pensée qui paraît bien anticiper la doctrine dite palamite des énergies incréées et participables. Et la doctrine même de Maxime trouverait déjà des amorces chez les grands Cappadociens. Quoiqu'il en soit, bien des études restent à faire pour que cette question si délicate soit tirée au clair. Signalons en passant, pour terminer, l'interprétation particulièrement intéressante que donne Grégoire Palamas (I, 3, 22 ; p. 157-159) de la vision de saint Benoît rapportée par S. Grégoire le Grand. Nous espérons pouvoir revenir sur ce point dans une étude ultérieure.

On voit, en fin de compte tout l'intérêt du texte que nous livre le P. J. Meyendorff. De plus, comme il le dit lui-même à la fin de son introduction, « en acceptant de publier l'œuvre du grand théolo-

gien byzantin, elle (la direction du *Spic. Sacrum Lov.*) a contribué à l'œuvre de l'Unité chrétienne, cette Unité qui, nous en sommes persnadés, ne pourra se réaliser sans un long effort commun pour rendre plus objective la connaissance mutuelle entre l'Orient et l'Occident ».

D. E. L.

II. Un nouvel ouvrage sur les Icones

Le Professeur K. Onasch, bien connu par les autres ouvrages qu'il a déjà édités sur ce sujet, vient de nous donner un important volume sur les icones [1]. En donnant un aperçu des différentes époques de l'art de la peinture d'icone (il ne traite ici que des icones russes), il a voulu faire profiter le lecteur des dernières découvertes dans ce domaine. Pour ce faire, l'A. a fait plusieurs voyages en U.R.S.S., en vue d'une reproduction, aussi fidèle que possible, des quelque 151 planches en couleurs, chacune munie d'une explication, qui forment le corps de l'ouvrage.

Après une préface très brève, suit une excellente introduction historico-technique (pp. 9-34) dans laquelle l'A. avertit du danger qui réside dans des explications pseudo-mystiques, données un peu trop facilement par un certain nombre d'écrivains orthodoxes. Par contre, il insiste sur la nécessité qu'il y a de se référer à l'hagiographie et à la liturgie, qui ont avec les icones des liens qu'on ne peut pas méconnaître sous peine de ne rien comprendre aux différents sujets. Son explication à lui veut être strictement scientifique, c'est-à-dire qu'il tiendra compte des différentes époques et milieux dans lesquels les icones ont trouvé leur origine. Ce n'est qu'ainsi qu'on pourra les comprendre vraiment et qu'on sera à même d'en saisir l'essence. Les planches (pp. 37-340) sont classées en trois groupes. Pl. 1-77, Débuts ; pl. 78-116, Age d'or ; pl. 117-151, Déclin et fin. L'explication des planches, avec illustrations en noir à l'appui, occupent les pp. 341-411, après quoi une bibliographie (pp. 413-417), une liste alphabétique des planches (pp. 419-424), de noms propres (pl. 424-425) et des mots techniques, très utiles (pp. 426-432) terminent l'ouvrage.

La reproduction des planches nous semble très réussie et très fidèle aux originaux. De temps à autre, il nous a été possible de comparer

1. KONRAD ONASCH, *Ikonen*. Gütersloher Verlagshaus, Gerd-Mohn, Gütersloh, 1961, 431 p., 151 pl. en couleurs et nombreuses ill. en noir. DM. 168.

trois ou même quatre reproductions en couleurs de la même icone et souvent celle reproduite ici nous a paru la plus authentique et la plus fidèle. En ce qui concerne l'explication des planches, nous regrettons que, malgré le grand sérieux et les connaissances étendues de l'A., il y ait encore des inexactitudes que nous ne pouvons passer entièrement sous silence. Nous sommes cependant reconnaissant envers l'A. d'avoir fait remarquer (p. 16) que c'est surtout Aristote qui a influencé les théologiens grecs et par eux les hymnographes qui traduisaient en vers le contenu des dogmes. Son influence a été décisive, et pas celle de Platon, comme on le croit encore aujourd'hui ça et là en Occident trop facilement.

L'A. voudrait que la fête de la Protection de la Ste Vierge n'ait pas existé dans l'Église grecque. Or, elle est indiquée dans le calendrier au 1er octobre et fêtée le 28 comme fête nationale pour rendre grâce de la victoire obtenue lors de la dernière guerre. (cfr. *Ἡμερολόγιον της Ἐκκλησίας της Ἑλλάδος*, Athènes, 1962, pp. 164 et 169). Selon l'A. (p. 346), l'Archange de la pl. 6 porterait des ornements « liturgiques ». Il nous semble plutôt que ce soient là des vêtements d'apparat avec une étole de cérémonie, empruntée au cérémonial de la cour de Byzance. Il est de fait rare de trouver un archange portant cette étole croisée comme sur notre planche. Habituellement il n'y a pas de croix sur ces étoles, mais la décoration qu'on y voit ici. Le peintre n'a donc pas « oublié » les croix sur cette étole qui, du reste, sont souvent remplacées par le mot « Agios », selon un usage encore actuellement très fréquent. Récemment on a découvert en Géorgie une icone de la Ste Face peinte à l'encaustique et qui doit dater du VIe ou VIIe s. (cfr. OUSPENSKY, *Essai sur la Théologie de l'Icone dans l'Église orthodoxe*, p. 63 et AMIRANACHVILI, *Istoria gruzinskogo iskusstva*, Moscou, 1950, p. 126). Ainsi donc l'image la plus ancienne actuellement existante, ne serait donc plus celle qui se trouvait (avant sa destruction lors de la dernière guerre) dans l'église de Nereditsa, près de Novgorod. Expliquer la barre inférieure de la croix, placée de travers, comme provenant d'une nécessité, due à une infirmité du Christ, qui aurait été boiteux, selon une certaine tradition ancienne, nous semble chercher un peu loin. Une explication bien plus simple et sans doute plus exacte se rencontre dans les textes liturgiques, comparant la croix à une balance, qui s'élève pour le bon larron (se trouvant à la droite du Christ, c'est-à-dire à gauche pour nous) et s'abaisse, en signe de condamnation pour l'autre (cfr par ex. un tropaire de none en carême, où il est dit expressément : « Entre les deux larrons, ta Croix apparut comme une balance de

justice, l'un s'enfonçant dans l'enfer sous le poids du blasphème, l'autre s'allégeant de ses péchés pour connaître la parole divine. « *Triodion*, Éd. « Apostolika Diakonia », Athènes, 1960, p. 81.

Sur la pl. 14 se trouvent trois évêques, mais ce ne sont pas les trois que l'A. veut y voir. Tout d'abord, S. Jean Damascène n'a jamais été évêque et ne saurait donc être représenté comme tel dans la tradition byzantine. Il n'est pas non plus d'usage d'y mettre S. André de Crète. Les trois évêques représentés peuvent être Denys l'Aréopagite, Jacques le frère du Seigneur et Timothée le disciple de S. Paul (cfr leur description dans PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, pp. 154, 264, 268 et 299). La personne apparaissant en haut de l'icone de l'Annonciation sur la pl. 15 est identifiée par l'A. comme devant être le Christ dans la forme de « l'Ancien des jours », c'est-à-dire préexistant avant le temps (p. 350). Cela est très exact. En effet on trouve plusieurs textes, notamment de la fête de la Rencontre (2 févr.) qui contiennent ce thème. Ainsi par ex. le Trop. I de la *Litie* : « L'Ancien des jours qui jadis avait donné la Loi à Moïse sur le Sinaï, paraît aujourd'hui comme un enfant etc. » (cfr aussi le dernier trop. de la *Litie* et le trop. après le Polyelei. *Ménées*, t. 3, Rome, 1896, pp. 478, 479 et 481). Mais la figure en question ne semble pas avoir des cheveux blancs comme l'a habituellement l'Ancien des jours (cfr. pl. n° 24) ; aussi nous demandons-nous si l'on ne peut expliquer le personnage comme étant « l'Ange du Grand Conseil » qui, lui, n'est pas représenté avec des cheveux blancs. On pourrait se baser entre autres sur un texte de l'office de l'Annonciation, où on lit dans le Synaxaire : « L'Ange annonça à la Vierge qu'elle aurait pour Fils le Grand Ange du Suprême Conseil du Père ». (*Ménées*, t. 4, Rome, 1898, p. 180).

Une icone à peu près identique à celle reproduite sur la pl. 21 se trouve dans la Coll. de R. Zeiner-Henriksen, Oslo. Elle se trouve représentée comme pl. 32 dans Helge KJELLIN, *Russiske Ikoner i norsk og svensk eie* (Dreyers Forlag, Oslo s. d.). Cette icone, également de l'école de Novgorod et datée du XVe s. semble, avec l'icone de la pl. 21, être une copie d'une icone plus ancienne du XIIIe s., autrefois dans la coll. Ostrouchov. L'A. ne semble pas connaître le livre de Kjellin, qui n'est pas non plus mentionné dans la bibliographie. Les deux stylites sur la pl. 24 que l'A. n'identifie pas sont, à gauche : Daniel, et à droite : Siméon (cfr. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ermeneia*, St. Petersbourg, 1909, pp. 166 et 293). Le troisième est vraisemblablement un apôtre parce qu'il tient un rouleau (signe de doctrine et d'enseignement) en main. Nous pensons avec Lasarev (*Geschichte der Russ. Kunst*, II, p. 160) que ces trois figures ont été ajoutées plus

tard par un autre peintre novgorodien. A la p. 363 l'A. dit que S. Jean sur la pl. 38, se trouve à gauche, renversé, et Jacques au milieu sur l'avant-plan. Cela est inexact. Au milieu se trouve bel et bien S. Jean, sans barbe. Jacques se trouve à gauche. Seule la position de Jacques et de Pierre change dans cette composition, tandis que, sur toutes les icones, Jean se trouve toujours au milieu. Nous nous demandons s'il n'y a pas erreur à dater, sans autres explications, l'icone de la pl. 48 de l'année 1526, et s'il ne faut pas plutôt lire 1426, car Lasarev et Demus datent cette icone de la première moitié du XVe s. La première moitié du XVIe s. nous semble un peu tardive. Sur la pl. 49 ne se trouverait aucun vestige de végétation selon l'A. Malgré cette affirmation catégorique (p. 368), nous avons pu dénombrer sans difficulté au moins six plantes différentes.

Peut-on vraiment dire que le trou qui se remarque quelquefois dans les montagnes des icones de l'Entrée à Jérusalem (par ex. pl. 53 et 54) appartienne à l'iconographie de cet événement ? Bien que l'explication donnée par l'A. nous semble exacte, si cette ouverture s'y trouve de fait, il y a trop d'icones de l'Entrée où elle manque totalement pour pouvoir en faire un élément constant dans l'iconographie de ce thème. Y voir toujours une allusion à la Nativité virginale nous semble sans fondement. Il nous plaît ici de répéter les paroles de M. Felicetti-Liebenfels : « Dieser Gedanke hat Manches für sich, reicht aber nicht hin, um die m. E. existenziell mit der Landschafftsauffassung zusammenhängende Erscheinung allgemein zu erklären ». (*Byzant. Ikonenmalerei*, p. 96, note I). Sur la pl. 58, le Christ et les Apôtres descendent de la montagne à droite et pas à gauche, comme l'A. l'indique (p. 372). Au reste, en règle générale, le mouvement sur les icones, se produit de gauche à droite.

A la p. 374 il est dit que « l'assist » se trouve sur l'omophore de S. Nicolas (pl. 63), tandis qu'en réalité c'est sur le phélonion qu'on le voit. La personne qui, sur la pl. 65, suit l'Archange Gabriel dans la composition d'une Déisis aux Anges, ne peut jamais être la Mère de Dieu. Elle est identifiée ainsi par l'A. Or la Ste Vierge n'est jamais placée derrière un archange dans cette composition. Ensuite en regardant bien l'icone, on arrive à déchiffrer « c moutch. . » c'est-à-dire « sainte martyre... ». Le nom de la sainte en question n'est pas lisible, mais il est hors de doute qu'il s'agit d'une des saintes martyres vénérées dans la région de Novgorod-Pskov, Parascève, Anastasie ou Julienne. La belle construction de l'A. à l'occasion de la pl. 66 à la p. 376, basée sur la personne de Ste Parascève se tenant à côté de trois évêques, n'est pas très sûre ; Lasarev par ex. l'identifie avec

Anastasie (*Russ. Kunst*, II, p. 258), ce qui est aussi possible que Parascève.

Bien qu'il soit vrai qu'autrefois de temps à autre la Liturgie des Présanctifiés ait été attribuée à S. Grégoire le théologien, déjà très tôt cette attribution fut faite à S. Grégoire « le Dialogue », pape de Rome. Autrefois cette liturgie était célébrée aussi le Vendredi-Saint, mais depuis longtemps, au moins depuis le XIIIe-XIVe s., c'est précisément le seul jour du Carême où sa célébration est expressément défendue. Nous avons été surpris de voir qu'à la p. 378 l'A. compte les deux saints, Flore et Laure parmi les Anargyres. La classe des Anargyres, étant très limitée, ne contient que peu de saints et, à notre connaissance, les deux saints mentionnés n'y trouvent pas place. La datation de la pl. 81 à la p. 383 « la fin du XVe s. » nous semble un peu tardive. Lasarev (*Russ. Kunst*, p. 64) et Felicetti-Liebenfels (*Byz. Ikonenmalerei*, p. 68) la datent de la fin du XIVe s. L'influence du style des Paléologues milite plutôt, nous semble-t-il, en faveur du XIVe s.

Devant S. Jean Baptiste sur la pl. 108, à la p. 392, l'A. pense devoir reconnaître un hiérarque. Cependant il s'agit de S. Jean Damascène, facilement reconnaissable au turban qui le caractérise toujours. C'était du reste un moine et non pas un évêque. Dans la tradition byzantine, il est considéré comme l'auteur de l'hymne qui forme le sujet de notre représentation. C'est le theotokion du dimanche du VIIIe ton, après la deuxième stichologie du psautier (cfr *Paraklitiki*, Rome, 1885, p. 623). De l'office, l'hymne est passé dans la Liturgie de S. Basile, où il est toujours chanté. Cette attribution traditionnelle des offices dominicaux est cependant sujette à caution et il semble que le nombre des pièces authentiques soit assez réduit (cfr ALTANER, *Précis de Patrologie*, Mulhouse, 1961, p. 727.)

Malgré ces quelques remarques et mises au point, il nous plaît de souligner que le livre *Ikonen* du Prof. Onasch est un ouvrage remarquable aussi bien du point de vue du nombre des planches en couleurs que du point de vue du texte et de la documentation qu'il apporte. La présentation est excellente et mérite des éloges. C'est un instrument de travail de grande valeur qui ne manquera pas de trouver sa place dans les bibliothèques de nombreux savants s'intéressant à ces questions, de même que de beaucoup de bibliophiles qui apprécieront ce livre d'art.

D. J.-B. v. d. H.

III. Congrès théologique à Nimègue.

Du 11 au 13 avril 1962 eut lieu à Nimègue, sous les auspices de la Faculté de théologie de l'Université catholique, un congrès théologique qui avait assumé la tâche d'étudier deux grands thèmes prévus pour le concile prochain : la relation entre la primauté et l'épiscopat ; la relation entre la hiérarchie et le laïcat. Le premier sujet a été traité en trois rapports, l'un exégétique (par le professeur J. A. M. WETERMAN), l'autre dogmatique (par le professeur J. GROOT), tandis que le Dr. J. G. A. M. REMMERS fit un exposé bien informé de la position orthodoxe dans ce domaine. Le dernier jour fut plus spécialement consacré au thème du laïc dans l'Église, traité également en trois rapports, l'un par un philosophe, le professeur A. DONDEYNE, l'autre par un dogmaticien, le professeur E. SCHILLEBEECKX, le troisième par un théologien protestant, le professeur A. A. VAN RULER, à qui on avait demandé d'exposer la conception réformée concernant le ministère et le laïc. Nous ne nous arrêterons pas ici au contenu très dense de tous ces exposés qui furent suivis avec attention par un nombreux auditoire et qui ont donné lieu à des échanges de vue francs et fort instructifs. Leurs textes seront d'ailleurs publiés prochainement.

A la session d'ouverture du 11 avril au soir, le cardinal ALFRINK d'Utrecht parla de certaines initiatives de l'épiscopat néerlandais en vue d'activer parmi les fidèles l'intérêt pour le concile, par la prière la prédication et l'information. Il y ajouta quelques considérations générales sur les possibilités futures de revalorisation de l'épiscopat et du laïcat (on put remarquer durant ces journées d'études combien ces deux problèmes sont connexes).

Dans une conférence très captivante, le professeur L. J. ROGIER dépeignit ensuite, en historien, la période entre le concile de Trente et le premier concile du Vatican. Il la vit comme un développement constant du pouvoir central dans l'Église, au détriment de l'autonomie nationale et diocésaine. L'Église s'était peu à peu emmurée ; l'encyclique *Quanta cura* de 1864 semblait définitivement sceller l'état de siège comme position normale de l'Église dans la société moderne. L'Église avait ainsi détruit la plupart des ponts qui lui donnaient accès au monde environnant et s'élevait, solitaire et dure, au milieu des flots de son époque. Le pape du *Vaticanum I* était un monolithe, inaccessible dans sa solitude ; le concile, l'inébranlable

fixation et l'apothéose de cette position. Entre temps la Curie était devenue une grande puissance en s'italianisant de plus en plus. Le professeur Rogier ne craignit pas de parler d'une véritable dictature de la Curie romaine, surtout au XVIIe siècle, au point qu'à l'étranger on se demandait parfois jusqu'où le chef de l'Église était au courant des déclarations que la Curie promulguait comme émanant de sa personne. D'ailleurs les papes eux-mêmes provenaient la plupart du temps de la noblesse romaine. Au reste, les réactions ne manquèrent pas durant toute cette évolution. « Le gallicanisme était un clou au cercueil de la Curie ». Il ne convient pas, déclara M. Rogier, d'y voir une simple arme de la politique des rois ; c'était une attitude profondément enracinée dans l'Église de France. Le jansénisme et le fébronianisme furent d'autres réactions qui contribuèrent à la diminution de la foi en l'autorité papale telle qu'elle s'exerçait alors. Les jésuites perdirent de leur influence et les nonciatures furent détestées, les nonces étant du reste presque toujours des Italiens, connaissant peu ou point la langue du pays de leur mission et se mêlant de tout.

L'orateur rappela très utilement les ressemblances de la fin du XVIIIe siècle avec notre époque quant à certaines revendications en matière de liturgie et de pratique religieuse. Tous les *desiderata* d'aujourd'hui y furent déjà nettement exprimés : usage de la langue vulgaire dans la liturgie, piété plus biblique, plus grande discrétion dans le culte de la Sainte Réserve, dialogue avec les non-catholiques, même formation partiellement combinée des pasteurs d'âmes catholiques et protestants (!), critique de l'excès des dévotions populaires, du culte des Saints, des pèlerinages et des indulgences, de la communion hors de la messe, de la célébration inintelligible, etc. Il y avait alors aussi des sociétés bibliques interconfessionnelles, jusqu'à ce que le pape Pie VII les ait durement stigmatisées *(pestis ea)*. Ce « temps d'ouverture ensoleillé de l'*Aufklärung* » ne manqua pas de radicalisme. Cela provoqua la réaction de l'ultramontanisme, qui culminera à son tour dans les excès néfastes de l'intégralisme. Et l'orateur d'en tirer une leçon pour le présent : « Que Dieu délivre son Église du fardeau écrasant du conservatisme rigide, qui lance si facilement ses *non possumus* et ses *anathema sit*, mais qu'Il la protège également contre les iconoclastes dans nos propres rangs ». Le professeur Rogier termina ainsi cette partie un peu délicate, mais suffisamment nuancée de son exposé. Mettant en garde contre des espoirs trop poussés quant au concile prochain, il souligna encore la nécessité d'une formulation plus explicite du pouvoir épiscopal pour compléter

et contrebalancer ce que la définition de 1870 eut d'incomplet et d'unilatéral dans son énoncé. Si cela ne se produit pas, « des millions de fidèles seraient déçus ».

Dans le cadre de cette conférence on eût pu espérer que l'éminent professeur de Nimègue se fût arrêté un moment au problème du vieux-catholicisme, qui a tant de rapports avec les différents faits historiques résumés ci-dessus. Au lieu de cela, l'orateur a simplement déclaré voir dans le peu d'importance numérique et intellectuelle des Églises vieilles-catholiques la preuve que l'épiscopalisme réactionnaire d'antan (gallicanisme, fébronianisme etc...) est aujourd'hui mort. Du point de vue œcuménique, cette déclaration est certainement fort superficielle. *De Oud Katholiek* du 12 mai, qui consacre un compte-rendu très sympathique au congrès de Nimègue, a raison de s'en étonner et de se demander pourquoi on se met tant en peine dans l'Église catholique d'aujourd'hui pour réconcilier la primauté et l'épiscopat.

D. T. S.

IV. L'information concernant le Concile.

Un organisme de presse catholique internationale nous communique la remarque suivante :

« Les directeurs de journaux et revues d'information, un peu partout, sont inquiets au sujet de l'information concernant le concile. Ils constatent que les informations que l'on trouve dans la presse sont soit tout à fait superficielles, soit singulièrement entachées d'inexactitudes. Dans le premier cas, la signification religieuse de l'événement échappe complètement au public ; dans le second cas, le public s'égare dans les interprétations les plus fantaisistes et se tronve très mal préparé à bénéficier de l'impulsion rénovatrice que constitue le concile.

» Ce sont les évêques qui feront le concile et qui prendront les décisions. Pour faire participer le peuple chrétien à cet événement et le faire connaître, dès maintenant, dans son sens le plus vrai au grand public, le moyen le plus adapté est la presse sous toutes ses formes.

» Nous pensons que, comme journalistes et publicistes, nous devons nous efforcer de présenter le concile aux catholiques comme un événement qui les engage tous ; et au grand public, comme un signe de la nature véritable de l'Église.

» L'homme d'aujourd'hui est habitué à recevoir sur tout événe-

ment une information. Il mesure l'importance de l'événement à la manière dont celui-ci est présenté par la presse. D'où la nécessité de donner tout au long du déroulement du concile, une information techniquement élaborée. Il faut ici tenir compte de l'intérêt qui est porté au concile par la presse neutre. Si des instances responsables ne fournissent pas les matériaux utiles aux journalistes, nous craignons que ceux-ci ne suppléent à cette carence par des indiscrétions, des rumeurs et des inventions. Les journalistes catholiques ne pourront se permettre de telles libertés. On pourrait, dès lors, assister au paradoxe d'une presse neutre apparemment plus et mieux informée que la presse catholique ; de même, les journalistes catholiques attachés à des journaux neutres se trouveront en état d'infériorité vis-à-vis de leurs confrères non-catholiques dont les informations sembleront plus vivantes. C'est l'intérêt de l'Église que les journalistes catholiques, grâce à leur bonne information, puissent éclairer et influencer leurs confrères neutres qui, spontanément, penseront d'abord à s'adresser à eux.

» Jusqu'à présent, les informations communiquées ne répondent pas aux besoins de la presse : ce sont uniquement des têtes de chapitres et des énoncés dont le langage ressemble trop à celui des manuels de l'enseignement ecclésiastique. Il faudrait arriver à traduire ces énoncés dans des formes plus accessibles au grand public, et qui puissent sensibiliser celui-ci aux problèmes examinés par le concile.

» Nous nous permettons de faire quelques suggestions pratiques :

1. Mettre à la disposition du bureau de presse, un petit groupe d'experts (comprenant, notamment, des directeurs de journaux catholiques) ; ce groupe devrait comporter au moins un représentant de chacune des grandes familles linguistiques.

2. Pour constituer ce groupes d'experts, on pourrait s'adresser aux grands organismes internationaux, qui sont spécialisés dans les questions concernant les moyens de diffusion : l'Union Internationale de la Presse Catholique (U.I.P.C.), l'Association Catholique Internationale pour la Radiodiffusion et la Télévision (U.N.D.A.), l'Union Latino-Américaine de Presse Catholique (U.L.A.P.C.), la *National Catholic Welfare Corporation* (N.C.W.C.).

» 3. On peut être certain que plusieurs organismes catholiques seraient disposés à participer au financement d'une telle organisation du bureau de presse du concile ».

Dans son allocution du 27 mai aux membres du Congrès de la fédération internationale des rédacteurs en chef, le Pape Jean XXIII

a promis de faire donner dorénavant une aide efficace aux journalistes par des informations plus précises concernant le concile. « Nous désirons beaucoup, a-t-il dit, que les journalistes ne soient pas, faute d'informations suffisantes, réduits à formuler des conjectures plus ou moins vraisemblables et à lancer des idées, des opinions, des espérances qui se révéleraient ensuite mal fondées on erronées. Une information — limitée certes par les exigences de la discrétion — mais positive et suffisamment abondante leur permettra ici d'exercer leur noble profession dans des conditions satisfaisantes. Nous l'espérons pour nous-même et pour leurs lecteurs ». A cette fin, le Saint-Père a décidé de développer amplement le bureau de presse du concile. On doit voir dans ces interventions une réponse bienveillante aux réclamations des journalistes.

Par la même occasion, le Saint-Père a signifié l'importance qu'il y avait à ne pas faire consister tout l'intérêt des choses de l'Église dans ce qui frappe les sens et l'imagination. « On ne peut a-t-il dit, faire des reportages au Vatican, explorer, photographier, filmer... » L'élément spectaculaire du concile serait donc le moins important.

V. La dernière phase préparatoire du Concile.

Ce n'est qu'avec beaucoup de peine, de sagacité et de patience qu'un journaliste catholique de haute qualité, le Dr. O. Roegele, directeur du journal *Rheinische Merkur* de Cologne (11 mai 1962), a pu coordonner un certain nombre de renseignements sur la dernière phase préparatoire avant le concile, dont nous extrayons les réflexions suivantes :

Si le bntin d'information de celui qui fait la chasse aux nouvelles ne concorde pas entièrement à partir de ses diverses provenances, il règne cependant un accord assez général dans les grandes lignes. « Ainsi, tous ceux qui connaissent le déroulement du premier concile du Vatican, savent combien les interventions du pape d'alors firent sur le cours des événements une pression massive, ressentie par beaucoup de Pères comme opprimante. Aussi, est-ce une agréable surprise de constater que Jean XXIII, s'il marque de la manière la plus expressive sa participation intérieure, et manifeste une certaine impatience de voir le travail s'accomplir et les délais se maintenir, se

montre extérieurement très réservé concernant le contenu matériel des délibérations et la tendance des débats. Sans doute il s'entretient assez souvent avec les membres des commissions préparatoires et en particulier avec leurs présidents, mais il évite tout ce qui pourrait paraître exercer une influence ou faire peser son opinion personnelle. Il ne prend part que d'une manière formelle aux sessions de la Commission centrale dont il est lui-même le président ; il se contente d'ouvrir et de clore les sessions par une allocution et d'écouter l'exposé de l'une ou l'autre thèse, mais il se retire régulièrement avant que l'on n'en vienne à la discussion. Beaucoup de participants le regrettent, car c'eût été pour le pape, selon eux, l'occasion de se faire une image vivante et directe de la diversité des opinions, avis et conceptions qui règnent dans les différents pays et au sein même de la hiérarchie. Plusieurs verraient d'un bon œil que Jean XXIII fasse clairement connaître de quel côté vont ses sympathies dans une question déterminée. Or c'est précisément ce qu'il semble vouloir éviter. Il veut écouter, recueillir des impressions, mais laisser se dérouler sans encombre l'immense travail préparatoire. Cela semble du reste conforme au style de son gouvernement de ne pas donner lui-même, en premier jet, des instructions sur le règlement d'une affaire, mais d'attendre différents essais de réalisation et leur possibilités de réussite avant de se décider lui-même.

» Il y a du pour et du contre dans cette attitude. D'une part, il en résulte une grande liberté intérieure et extérieure dans les discussions des commissions préparatoires. Jamais un *stop* n'indique : 'le pape a décidé' ; et personne ne peut suppléer à la faiblesse d'une argumentation en faisant appel à une prise de position du pape. D'autre part cela donne aux présidents des commissions une position très forte. Le climat et le style des délibérations varie beaucoup d'une commission à l'autre. Dans la plupart de celles-ci, on discute comme à une table ronde et la voix d'un cardinal de Curie ne vaut pas plus que celle d'un simple religieux de l'extérieur. Mais il y a des cas où une direction plus autocratique se fait sentir. Sans doute cela vaut-il plus de l'*Agenda* et de l'ordre du jour que des discussions elles-mêmes.

» Ce n'est un secret pour personne que les textes élaborés par la Commission théologique ont été considérés par beaucoup avec une certaine inquiétude, parce qu'on y a vu moins une aide pour la science ou la pastorale qu'un rétrécissement superflu et nuisible du champ de la discussion théologique. On espère d'ailleurs que la Commission centrale aura une attitude très critique en portant son jugement sur ces textes et qu'elle ne laissera subsister que les paragraphes néces-

saires à l'élimination de toute insécurité dans les questions importantes, supprimant tout ce qui pourrait faire jouer l'autorité du concile dans des questions secondaires ou signifierait une élimination prématurée des débats scientifiques. Ce n'est nullement être trop optimiste que de penser ainsi, quand on sait que la Commission centrale s'est opposée dans d'autres questions encore à toute surenchère de précision théologique et à toute inflation d'orthodoxie. On sait par exemple qu'elle n'a pas accepté sans contradictions les injonctions antérieures du Cardinal Ottaviani qui, en tant que secrétaire du Saint-Office, de plus ancien des cardinaux diacres et de président de la Commission théologique, occupe cependant une position particulièrement puissante ».

Après avoir fait valoir les talents d'organisation de Mgr Felici, l'auteur en vient à parler de la langue du concile. Il fait à cette occasion l'éloge du latin, qui a rendu d'incomparables services déjà dans la préparation. Si l'emploi de cette langue n'a pas été exclusif et ne le sera sans doute pas au concile lui-même, il confère cependant au bon latiniste une certaine supériorité. Cependant on a constaté que cela ne favorisait pas d'une manière inquiétante les Romains ou les usagers des langues romanes. « Le fait par exemple que le Cardinal Frings exerce à la Commission centrale un rôle de plus en plus prépondérant ne doit pas être attribué seulement à sa maîtrise parfaite du latin, mais tout autant à sa méthode de discussion inspirée de la courtoisie rhénane (...) Sans doute y contribue aussi la haute autorité qu'il s'est acquise comme porte parole de l'Église allemande en général (...) Il ne semble pas seulement être au centre des débats concernant les problèmes importants de la liturgie et de la théologie, mais il s'est affirmé aussi dans des questions essentielles de procédure. C'est ainsi qu'il a repoussé avec habileté et succès des tentatives de domination curiale et a attiré de cette manière sur lui les espoirs de beaucoup d'évêques non allemands ».

Les avantages du latin ont relégué l'usage des traductions simultanées. « Celles-ci ne se feront, semble-t-il, que pour les grandes séances publiques, et pour aider les observateurs non catholiques ainsi que la presse. Pour les discussions conciliaires elles-mêmes, ainsi que les membres non italiens des commissions l'ont souligné, il est avantageux que chaque orateur doive se désolidariser de ses propres clichés linguistiques ou de ceux de quelque autre langue vivante, et soit obligé de formuler ses idées dans une terminologie indépendante de toutes les variabilités des vocabulaires à la mode. Ainsi rédigées en latin, les énoncés des participants revêtent une

portée générale, s'adaptant à la nécessité d'une rédaction faite non pas en raison du particularisme des problèmes nationaux, mais en raison de la situation d'ensemble.

» D'ailleurs au contact des méthodes concrètes des Romains, s'est révélée peu fondée l'opinion alarmiste de quelques contrées nordiques concernant la Constitution *Veterum Sapientia* (sur le latin). L'intention du pape dans cette instruction concernant les études des clercs n'était nullement d'anticiper une décision relative à l'emploi de la langue vulgaire dans la liturgie et le kérygme. La seule phrase *ad rem* de ce document qui a pu donner prise à cette alarme est considérée comme un accident technique [1] (...) Certains indices sont là qui nous montrent que les schémas de la Commission liturgique ont reçu une approbation particulièrement large de la part de la Commission centrale, parce que les évêques ont voulu prouver qu'ils savaient faire la distinction entre le domaine des études et celui de la liturgie ».

Concernant la durée du concile, l'auteur fait remarquer que la nouvelle lancée naguère selon laquelle il se terminerait le 8 décembre 1962 n'est pas considérée à Rome comme à prendre au sérieux. « En général, on compte sur deux ou vraisemblablement trois périodes de sessions. La première aurait lieu sans doute jusqu'au milieu de décembre 1962, la seconde, de Pâques jusqu'à l'été 1963, et la troisième éventuellement en automne 1963 ». Ces prévisions se basent sur la masse énorme de thèmes déjà plus ou moins mûrs pour une décision, et en tous cas urgents. « Selon les gens compétents les textes transmis par les commissions représentent, d'après leur nombre et leur étendue, le triple ou le quadruple des projets soumis au premiers concile du Vatican. Si l'on suppose que le pape, à qui il revient, d'après le droit en vigueur, de dresser l'Agenda du Concile, fasse un choix dans ce matériel de manière à ce que l'Assemblée plénière ne traite que les thèmes les plus importants, il semble tout-à-fait exclu

1. *Betriebsunfall...* On peut se demander ce que signifie cet euphémisme. Les A.A.S. (31 mars 1962, p. 129-137) qui contiennent le document n'apportent pourtant aucune modification au texte antérieurement paru dans l'*Osservatore romano* du 24 février. — Il arrive qu'il y ait discordance entre l'*Osservatore romano* et les A.A.S. Ainsi, dans l'encyclique *Aeterna Sapientia*, sur S. Léon-le-Grand, les A.A.S. ont modifié, par rapport au texte de l'*Osservatore*, une phrase (A.A.S. du 22 déc. 1961, p. 794, § 3 « At illud », où l'on a omis « atque inter seipsos, ejusdem viventis et aspectabilis corporis membra »), qui aurait peut-être pu laisser croire que les non-catholiques sont membres de l'Église. Ne le sont-ils pas tout de même de quelque manière par leur baptême ?

que le concile puisse se terminer après une première session, même très étendue ».

Des périodes seront introduites qui permettront aux évêques de retourner dans leurs diocèses et de traiter les affaires courantes. « Dans ces phases intermédiaires, les commissions préparatoires — différentes de celles actuellement en vigueur —, pourraient fonctionner, qui réaliseraient les missions d'études et de formulations proposées par les Pères du Concile pour les sessions suivantes ».

Quant à la participation des non catholiques, « les négociations sur la manière et les circonstances d'une délégation d'observateurs sont menées par le Cardinal Bea (...) dans un esprit magnanime et loyal et avec un grand tact diplomatique. Le Cardinal s'est acquis un immense crédit aussi bien chez les protestants que chez les Orthodoxes. Si, comme on l'espère, le Patriarche de Constantinople et avec lui les patriarches qui lui sont unis, les grandes confédérations du protestantisme mondial, les Coptes et peut-être même l'Église patriarcale de Moscou envoient des observateurs au Concile, c'est à l'activité du Secrétariat pour l'Unité qu'on le devra ». L'auteur rappelle ensuite la présence à Rome du chanoine Pawley et du Dr. Schlink, ainsi que la visite du modérateur de l'Église presbytérienne d'Écosse. « Probablement, ajoute-t-il, les observateurs des autres Églises pourront participer non seulement aux sessions publiques solennelles peu nombreuses, mais aussi a de beaucoup plus nombreuses congrégations générales, où l'on discutera et affrontera de grosses questions. Sur ce qui se fera dans les commissions et sous-commissions, qui siégeront souvent en même temps, le Cardinal Bea pourra, en compagnie des membres des commissions particulières, en instruire les non catholiques. Les observateurs ne devront pas seulement enregistrer passivement les débats, mais avoir aussi le droit de faire connaître au concile sous forme confidentielle et directe leurs désirs, leurs suggestions et leurs soucis ».

VI. La vocation d'un célèbre chirurgien russe devenu évêque

« Même de vrais savants ont été des croyants » : un article de la *Literaturnaja Gazeta* du 28 avril dernier, où on recommande un travail de propagande anti-religieuse plus approfondie, rappelle cette réplique que les fidèles opposent fréquemment aux arguments

des propagandistes athées. Le journal mentionne à ce propos l'archevêque Mgr Luc de Simferopol et du Crimée, de son nom civil le Dr. V. Voïno-Jasenetskij, professeur-chirurgien célèbre, lauréat en 1946 du Prix Staline pour ses travaux de médecine-chirurgie. Nous publions ci-dessous le texte, à notre connaissance encore inconnu à l'étranger, d'une allocution que Mgr Luc a prononcée le 27 avril 1957, jour de son 80e anniversaire. Ce texte est à plus d'un point de vue révélateur et instructif :

« Je ne voudrais pas que vous considériez comme une auto-louange ce que je vais vous raconter ; je vous dis en toute sincérité que je ne cherche pas ma propre gloire, mais la gloire de Celui qui m'a envoyé. C'est dans le livre de Tobie que nous lisons ces paroles importantes : « Il convient de garder le secret du roi, tandis qu'il convient de révéler et de publier les œuvres de Dieu ».

C'est précisément des grandes œuvres de Dieu qui se sont manifestées dans ma vie que je veux vous parler. Je sais qu'il y a énormément de gens qui se demandent comment j'ai pu, après avoir atteint la célébrité d'un savant et d'un grand chirurgien, abandonner la science et la chirurgie et devenir prédicateur de l'Évangile du Christ. Ceux qui font de telles réflexions commettent une grande erreur en pensant qu'il est impossible de concilier la science et la religion. Une telle opinion est entièrement fausse ; l'histoire de la science nous apprend que même des savants de génie, tels que Galilée, Newton, Copernic, Pasteur, notre grand physiologue Pawlow, étaient profondément religieux. — Et je sais que parmi les professeurs, nos contemporains, il y en a beaucoup qui croient ; ils me demandent même la bénédiction.

Mais, nous ne parviendrons pas à faire comprendre ceci aux hommes qui me blâment pour être devenu prêtre et évêque. Laissons-les en paix.

Je dois pourtant vous dire que moi-même je considère comme surprenant et inconcevable ce que Dieu a fait de moi. Pourtant, jetant un regard rétrospectif sur ma vie, je vois clairement comment, sans que je m'en sois rendu compte, le Seigneur, dès ma tendre jeunesse, m'a conduit vers le sacerdoce, auquel je n'avais jamais pensé, étant donné que j'aimais passionnément la chirurgie et m'y adonnais de toute mon âme. Cette profession satisfaisait entièrement l'aspiration que j'avais de tout temps, de servir les pauvres et les souffrants et de vouer toutes mes forces à soulager leurs souffrances et à subvenir à leurs besoins.

C'est avec stupéfaction que je pense à ce qui m'arriva il y a soixante ans, lorsque je terminais le lycée et recevais à la cérémonie d'adieu, de la part du directeur, le certificat de baccalauréat inséré dans un volume du Nouveau Testament. Je le lisais antérieurement, mais, alors, je le relus d'un bout à l'autre. Je notai tout ce qui me fit alors une forte impression. Or, rien ne me frappa davantage que ces paroles de Jésus-Christ aux Apôtres à la vue d'un champ de blé mûr : « La moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux ; priez donc le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers dans sa moisson ».

Ces paroles firent frémir mon cœur et je m'écriai dans mon for intérieur : « Comment, Seigneur, y a-t-il, en effet, si peu d'ouvriers dans ton champs ? » Et j'ai retenn ces paroles pour toute ma vie. Plusieurs années ont passé. A la suite de ma thèse sur *L'Anesthésie locale*, j'obtins le degré de docteur en médecine et, en plus, un prix considérable. Je devins médecin en province ; je guérissais les paysans et les ouvriers et ceci me donnait une profonde satisfaction. Après plusieurs années je voulus écrire un livre sur la chirurgie des plaies purulentes. Ayaut rédigé l'introduction, je fus soudainement frappé d'une étrange et persistante idée : lorsque ce livre aura été achevé, me dis-je, le nom d'un évêque figurera dessus. Mais pourquoi ? Quoi donc ? Quel évêque ? Je le répète, je n'ai jamais pensé à la prêtrise ni à la dignité épiscopale. Et, néanmoins, quelques années plus tard, cette étrange et vague pensée devint réalité. Je me proposais de faire paraître mon livre en deux parties : *Essai de chirurgie des plaies purulentes*, devenu célèbre par la suite. Ayant achevé la première partie, j'écrivis sur la couverture: « Évêque Luc — Essai de chirurgie des plaies purulentes », car j'étais déjà évêque à ce moment. Et, je le devins de la façon tout-à-fait inattendue pour moi, par un appel évident de Dieu. A Tachkent, où j'étais alors médecin en chef et directeur de l'hôpital municipal, se tenait une assemblée diocésaine ; j'y pris part et prononçai, à propos d'une question très importante, un grand discours enthousiaste.

Après la clôture de l'assemblée, l'Archevêque Innocent me prit la main, me conduisit sur le trottoir contournant la cathédrale et me parla de la profonde impression que mon discours lui avait faite. Soudain il s'arrêta, et, me regardant dans les yeux, il me dit : « Docteur, vous devez devenir prêtre ». Aussi éloigné que j'étais de cette idée, j'accueillis cette invitation au sacerdoce venant de la bouche de l'archevêque comme étant un appel de Dieu et sans

réfléchir un seul instant, je répondis : « Bien, Monseigneur, je le serai ». Le dimanche suivant je fus ordonné diacre, une semaine plus tard, prêtre, et je devins vicaire à la cathédrale. Tout de suite je déployai une grande activité comme prédicateur, et je présidai à des entretiens théologiques. Dans les discussions avec les sans-Dieu, je remportais de cruelles victoires.

Deux ans et quatre mois plus tard je devins évêque, et ce fut déjà revêtu de cette dignité que le Seigneur me conduisit dans une ville lointaine, Jenssieysk. Tous les prêtres de cette ville brillante par la multitude de ses églises, ainsi que tous ceux du chef lieu de la province, Krasnoyarsk, avaient adhéré à l'Église vivante, et faisaient partie du groupe de novateurs.

Je fus donc obligé de célébrer en compagnie de trois prêtres, dans mon appartement. Un jour, entrant dans la salle pour commencer la liturgie, j'aperçus un moine âgé se tenant debout à la porte. M'ayant regardé, il fut littéralement paralysé et ne me salua même pas. En voici la raison. Les Orthodoxes de Krasnoyarsk ne voulant pas prier avec leurs prêtres infidèles, avaient choisi ce moine et l'avaient envoyé à Minussinsk au sud de Krasnoyarsk, pour être ordonné prêtre par l'évêque orthodoxe du lieu. Mais une force inconnue l'avait poussé non vers le sud, mais vers le nord, à Jenissieysk, où j'habitais. Il m'expliqua la cause de sa stupéfaction en me voyant. Dix ans auparavant, à l'époque où je vivais encore en Russie centrale, il s'était vu, dans un songe, ordonné prêtre par un archevêque qu'il ne connaissait pas, mais qu'il reconnut lorsqu'il me vit.

Ainsi, dix ans auparavant, alors que je n'étais qu'un chirurgien d'hôpital à Perejaslavk-Zaliess, j'étais déjà considéré par Dieu comme archevêque. Vous voyez donc comment, infailliblement au cours de dizaines d'années, le Seigneur me guidait vers la dignité archiépiscopale, à un moment difficile pour l'Église.

Ces paroles de l'Apôtre Paul se réalisèrent ainsi dans mon cas : « Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères ; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » (Rom. 8, 29-30).

Je pourrais vous raconter encore beaucoup d'autres choses admirables sur la façon dont le Seigneur a dirigé ma vie, mais je pense que ce que viens de dire suffira pour que vous vous exclamiez tous

avec moi : Gloire à Notre Seigneur dans les siècles des siècles. Amen. »

VI. Pour une chaire 'Dom Lambert Beauduin' à l'Institut supérieur de Liturgie de Paris.

Le directeur de l'Institut supérieur de Liturgie de Paris, D. B. Botte, nous communique la note suivante :

« L'Institut supérieur de Liturgie de Paris vient d'être officiellement approuvé par le Saint-Siège. L'occasion a paru favorable aux fondateurs — le Centre de Pastorale Liturgique de Paris et l'Abbaye du Mont César — pour ériger une chaire sous le nom de dom Lambert Beauduin. Les liens personnels qui les rattachent au grand promoteur du mouvement liturgique les autorisent à se considérer comme ses héritiers spirituels. En fondant l'Institut de Paris en 1956, ils n'ont d'ailleurs fait que reprendre un vieux projet de dom Beauduin, déjà ébauché en 1911. Ils souhaitent donc dédier à sa mémoire une chaire de cours spéciaux qui serait occupée successivement par les meilleurs liturgistes, de quelque nationalité qu'ils soient.

» Cette initiative ne pouvait être prise avant que l'Institut reçoive son statut définitif. Maintenant que c'est chose faite, le Directeur et les membres du Conseil se permettent de solliciter l'aide des amis, disciples et admirateurs de dom Lambert Beauduin pour mener à bien cette entreprise, et rassembler les fonds qui assureront la permanence de cette chaire. Ils profitent également de cette occasion pour attirer l'attention de tous ceux qui s'intéressent au Mouvement liturgique sur l'Institut Supérieur de Liturgie qui a assumé, depuis 1956, la formation des futurs professeurs de liturgie des séminaires ».

Les amis d'*Irénikon* ne peuvent que se réjouir de voir ainsi à l'honneur ce grand liturgiste, fondateur de notre revue aussi bien que du monastère qui la publie.

IN MEMORIAM

Mgr PAUL MELETIEFF (1880-1962)

Mgr Paul Meletieff est décédé à Bruxelles le 19 mai dernier, des suites d'un accident de la rue. Né à Archangelsk en Rusie du Nord le 15 novembre 1880, il était entré au monastère de Solovski, île de la mer blanche, et fut ordonné prêtre en 1908, remplissant la charge de prédicateur populaire. Lorsqu'en 1917 éclata la révolution, et que l'athéisme militant commença à se propager, l'intrépide missionnaire resta à son poste, et, jusqu'en 1920, il prêcha dans les églises et sur les places publiques. Arrêté en février 1920, il fut envoyé dans la prison d'Archangelsk où il fut tellement maltraité qu'on le transporta à l'hôpital sur une civière. A sa sortie, il fut condamné à mort, peine qui fut commuée en 20 ans de prison, puis en 5 ans de cellule.

Lors de l'invasion allemande, le Père Paul exerça son apostolat dans la région de Briansk occupée par les armées hitlériennes. Il fut sacré évêque de Briansk et rétablit rapidement plus de soixante paroisses. Il quitta la Russie lors de la débâcle allemande, et demeura en Allemagne, où, indécis devant la multiplicité des juridictions, il demanda à être reçu dans l'Église catholique. Il séjourna en Allemagne jusqu'en 1948. C'est à cette date qu'il vint en Belgique. Il y fut, plusieurs années durant, l'hôte du monastère de Chevetogne, où il rendit service lors des cérémonies liturgiques. Il habita ensuite à Bruxelles dans l'espoir d'être utile encore à ses compatriotes qui y résidaient. En décembre dernier invité à conférer le sacrement de l'Ordre au séminaire russe de Rome, il fut reçu en audience par le Saint-Père, qui lui témoigna une particulière bonté.

Mgr Paul Meletieff fut le consécrateur de l'église orientale du monastère du Chevetogne, le 13 septembre 1957, cérémonie à laquelle avait tenu à assister S. E. le Cardinal Tisserant.

Les événements tragiques de la vie de Mgr Paul ont été racontés, d'après une narration personnelle, dans l'ouvrage de B. SCHAFER, *Sie hören seine Stimme*. Lucerne, 1955, t. I, p. 9-27.

Bibliographie

DOCTRINE

Podreczna encyklopedia biblijna. Dzielo zbiorowe pod redakcja ks. Eugeniusza Dabrowskiego. (Encyclopédie biblique de référence. Œuvre collective sous la direction de l'abbé E. Dabrowski). Poznan-Warszawa-Lublin, Ksiegarnia Sw. Wojciecha, 1959 ; in-4, tome I, XLIV-764 p., tome II, 848 p.

Le mouvement biblique s'intensifiant en Pologne, qui avait donné la première synopse latino-polonaise des quatre évangiles de M. Dabrowski (*Irénikon*, 32, 1959, p. 382), apporte, sous la direction du même exégète, le présent ouvrage, également le premier paru en polonais. Cette publication comporte d'une part le matériel qu'on trouve dans un dictionnaire biblique, d'autre part les articles d'ordre général traitant de la théologie biblique. Elle tient aussi compte des besoins de la pastorale et de l'homilétique et fait ressortir l'importauce de l'Écriture dans la vie de l'Église universelle et polonaise. D. H. C.

D. S. Russell. — Between the Testaments. Londres, SCM Press Ltd, 1960 ; in-8, 175 p., 12/6.

Comme le titre l'indique, l'A. traite de la période connue sous le nom « De Malachie à Matthieu », relativement peu étudiée. Les manuscrits de la Mer Morte ont apporté une précieuse contribution à l'examen de ce problème. C'est dans les écrits apocalyptiques qu'on trouve les germes de l'évolution religieuse d'Israël préparant le terrain au christianisme. Ayant brièvement parlé du choc entre le judaïsme et l'hellénisme, l'A. analyse le message et la méthode des auteurs d'apocalypses, concentrant, en particulier, son attention sur les questions du Messie et de la résurrection. La littérature apocalyptique puise son inspiration dans l'Ancien Testament et elle a également subi l'influence des idées eschatologiques de Zoroastre. Elle s'est développée sous les persécutions d'Épiphane et son apogée est le livre de Daniel, le seul entré dans le Canon hébreu. — Une bibliographie succincte et un tableau chronologique complètent cet intéressant ouvrage que l'A. aimerait voir encourager les études ultérieures. D. H. C.

Olof Andrén. — Rättfärdighet och Frid. En studie i det första

Clemensbrevet. (En suédois, avec un résumé en anglais). Stockholm, S. K. Diakonistyrelses Bokförlag, 1960 ; in-4, 235 p., 25 kr.

De Apostoliska Fäderna. Introduction, traduction et explication par Olof Andrén. *Ibid.*, 1958 ; in-8, 323 p., broché : 15,50 kr.

Les problèmes autour de l'usage du mot δικαιόω ont poussé M. A. à consacrer sa thèse de doctorat à l'étude de la doctrine de la justification dans la première lettre de Clément. Au centre de l'intérêt se trouvent par conséquent surtout les chapitres 30 à 32 de la lettre, que l'A. tient pour authentiques et dont il donne l'exégèse détaillée aux pages 65 et suivantes. La table à la p. 52 montre la fréquence chez saint Clément des mots dérivés de la racine δικ : δικαιοσύνη et δικαιόω arrivent plus de 13 fois. Dans le deuxième chapitre de son ouvrage l'A. expose rapidement toute la question de la justification dans l'histoire des recherches clémentines. Il constate de nouveau la parenté avec la doctrine de saint Paul (cfr aussi le chapitre 6). L'expression δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη dans I Clém. 3, 4 a suggéré à l'A. le titre de son étude. En effet, la justice se trouve en relation étroite avec le thème principal de la lettre : la paix, troublée à Corinthe (cfr les pages 15-29 où M. A. brosse un tableau de la situation à Corinthe autour de l'année 90). Les chapitres 12 à 14 traitent successivement du culte et des ministres, de l'agapè et de la metanoia, questions non moins importantes dans l'écrit de l'évêque de Rome. Ce bon travail est doté d'une riche bibliographie et de notes abondantes.

Autre signe d'un accroissement de l'intérêt en Suède pour les Pères de l'Église est cette nouvelle traduction des Pères Apostoliques (la dernière ne datant que de 1882), qui a été éditée par le *Samfund Pro Fide et Christianismo*, organisation fondée en 1771 pour l'avancement de la foi et de la moralité chrétiennes. M. Olof Andrén s'était proposé de traduire le texte dans un suédois biblique tout en laissant percer çà et là l'original grec. Chacun des écrits (I^e et IIe lettre de Clément, 7 lettres d'Ignace, lettre de Polycarpe, fragment de Quadratus, Didachè, lettre de Barnabé, Pasteur d'Hermas, martyre de Polycarpe, fragment de Papias et lettre à Diognète) est précédé d'une petite introduction et muni de notes. Nous espérons que d'autres savants suivront cet exemple et contribueront à donner aussi à la Scandinavie sa bibliothèque patristique, trésor inépuisable de la doctrine chrétienne. D. Bf. M.

Newman. — Esquisses patristiques. Introduction, traduction et notes du Dr. D. Gorce. (Coll. Textes newmaniens, 3). Bruges, Desclée de Brouwer, 1962 ; in-12, 526 p., 270 fr. b.

Newman lisait assiduement les anciens Pères grecs et latins et grâce à la connaissance qu'il s'était acquise des premiers siècles du christianisme, ceux-ci lui étaient aussi familiers que s'il avait vécu parmi eux. Pour faire bénéficier ses contemporains du charme qu'il a ressenti lui-même, il a rédigé de courtes esquisses, qui font revivre les figures marquantes de l'antiquité chrétienne : Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Antoine, Augustin, Théodoret. Le Dr. Denys Gorce a consacré tout son talent à mettre ces esquisses traduites et enrichies de notes à la disposition du lecteur français. D. T. B.

Philocalie. — *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν.* T. IV. Athènes, Astir, 3e éd. 1961 ; in-8, 385 p.
Isaac le Syrien. — *Οἱ ἀσκητικοὶ λόγοι Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Ibid.,* 1961 ; in-8, XVI-349 p.
Métropolite Dionysios L. Psarianos. — *Δημοσιογραφικά (Κύκλος Α').* *Ibid.,* 1961 ; in-8, 205 p.
Acolouthie. — *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἱερομάρτυρος Θεράποντος τοῦ θαυματουργοῦ.* Ibid., 1961 ; in-8, 30 p.

Avec la parution du 4e tome de la Philocalie grecque, la réédition approche de sa fin (cfr *Irénikon,* 1958, p. 122 et 1960, p. 251). Le volume présent contient des œuvres de Théolepte de Philadelphie, Nicéphore le Moine, Grégoire le Sinaïte, Grégoire Palamas, Calliste et Ignace Xanthopouloi, Calliste I et Calliste Telikoudis (ou Angelikoudis), donc surtout des œuvres de la période dite « hésychaste » et de ses protagonistes. Le dernier volume achèvera cette série et contiendra aussi les *Indices* très utiles, jusqu'ici inexistants.

Comme on le sait, Isaac, évêque nestorien de Ninive (661) pendant cinq mois, fut canonisé par ses traducteurs Patrikios et Avramios, moines de Mar Saba. Auteur ascétique à tendances évagriennes, il fut un des écrivains les plus lus dans l'Orient chrétien, soit en syriaque soit en grec. Les deux éditions de cette traduction grecque : Leipzig, 1770 par Nikiphoros Theotokis ; réimpression à Athènes, 1895 par Ioakeim Spetsieris († 1943 au Mont Athos) n'ont pas franchi le monde hellène. La présente édition « par les soins et aux frais du moine Pavlos de la Skite érémitique de Chozeva en Palestine » est une réimpression de la traduction en « grec moderne » faite par le hierodidaskalos Kallinikos du monastère Pantokratoros (ou Esphigmenou ; 1821-1884), qui fut pendant quelques années professeur à l'Athonias. Le nouvel éditeur nous avertit qu'il a remédié aux omissions et corrigé les erreurs de son prédécesseur. La traduction est assez libre par endroits ; elle a surtout essayé de présenter une langue coulante. L'introduction, les notes et l'index composés par Theotokis sont absents. Plusieurs de ces 86 discours n'appartiennent pas à Isaac ; le P. Hausherr a montré que les discours 2, 7, 43 et 80 appartiennent au nestorien Jean Saba de Daljatha (VIIIe siècle ; *Orientalia christiana periodica,* 1940, p. 220 s.). Le but de notre édition est de servir à la lecture spirituelle des moines grecs ; elle est entièrement dans le cadre de l'initiative prise par la maison *Astir.*

Les Dimosiographika du métropolite Dionysios de Kozani réunissent ses articles publiés pour les dimanches et jours de fête sur les épîtres et les évangiles dans la presse locale du 19.7.1959 au 24.7.1960. Ils sont écrits en *dimotiki* très simple et seront très utiles aux *ephimerioi* zélés pour la parole de Dieu.

L'acolouthie en l'honneur de saint Therapon, évêque à Chypre et martyrisé par les Arabes a été composé par le moine Gerasimos Mikrayiannanitis pour la nouvelle église du saint à Salonique *(Kato Toumba).*

D. I. D.

Regin Prenter. — Dogmatik. Band I : Prolegomena. Die Lehre von der Schöpfung. Band II : Die Erlösung. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1958 et 1960 ; in-4, VIII-554 p.

L'original du présent ouvrage a été publié au Danemark en 1955. Comme le dit M. P. dans l'avant-propos de l'édition allemande, sa dogmatique luthérienne se caractérise par une attention spéciale aux problèmes de la théologie danoise (importance de la pensée de Grundtvig, influence beaucoup moins grande de Kierkegaard). En parcourant l'ouvrage, on constate que le professeur Prenter, tout en restant fermement établi dans la doctrine luthérienne la plus authentique (et peut-être précisément à cause de cela), traite sa matière d'une manière fort personnelle : il se montre assez critique et envers la position « orthodoxe » et envers celle des libéraux (surtout dans la christologie il se distance des positions de Schleiermacher, Harnack, Bultmann etc.). L'exposé dogmatique est précédé d'une ample méthodologie (179 pages), destinée à défendre la crédibilité du message évangélique, laquelle, selon M. P., est devenue problématique non tant par les idées d'un monde sécularisé (ici se révélerait justement la dynamique divine de l'évangile — scandale pour les Juifs et folie pour les païens), mais à cause d'une chrétienté déchirée et divisée en des camps se combattant mutuellement. La méthodologie devient, par conséquent, chez M. P. une critique de l'autorité confessionnelle (« konfessionell-ökumenische Autoritätskritik »). Le § 10 des *Prolegomena* traite de la différence fondamentale entre le christianisme romain et luthérien. Disons tout de suite qu'ici l'A. trouve des expressions si raides et parfois si blessantes, telles qu'on ne les aurait plus guère attendues dans le siècle de l'œcuménisme. « Qu'est-ce qui, se demande M. P., dans l'Église romaine nous porte à refuser avec elle toute communion ecclésiale ? » (p. 149). Et l'A. de répondre : c'est notre article *stantis et cadentis ecclesiae*, la justification *sola fide*, radicalement opposé à la garantie de la vérité de l'Évangile par l'infaillibilité papale qui fait de l'Église romaine « eine ketzerische Sekte..., welche die Verleugnung des Evangeliums als Christentum maskiert » (p. 153)... Envers les autres confessions, soit catholiques non-romaines, soit protestantes, la théologie luthérienne doit rester ouverte en vue de l'acquisition d'une plus grande compréhension réciproque qui pourrait même mener à une communion ecclésiale parfaite si la Confession d'Augsbourg était considérée par l'autre Église comme expression *possible* de sa propre conception évangélique (p. 163). La tâche de la dogmatique est ensuite conçue comme une réflexion critique au sujet du contenu du message de l'Évangile, située sur le chemin entre le texte biblique et sa proclamation actuelle. Étant ainsi immédiatement tourné vers l'annonce de la Bonne Nouvelle, l'ouvrage de M. P. se passe généralement de la réflexion métaphysique sur les données de la foi. L'A. part du symbole de Nicée en suivant l'ordre de la *Confessio Augustana* : création et providence, anthropologie, christologie, puis Esprit-Saint, Église, sacrements, vie chrétienne et eschatologie. Relevons la pensée du théologien danois sur la chute de l'homme : « Toute l'histoire biblique est... un drame, dans lequel création et chute se répètent sans cesse » (p. 241). *Status originalis* et chute ne sont donc pas des événements singuliers, mais des oppositions existentielles (« Existenzgegensätze ») luttant incessamment dans l'homme d'une manière inextricable. Par ailleurs, on peut rencontrer dans l'ouvrage présent des doctrines profondément luthériennes, mais qui, en dehors de la théologie scandinave, sont rarement énoncées. L'A. n'a pas peur d'employer par exemple le mot

« sacrifice » en relation avec l'eucharistie. La sainte Cène n'est pas seulement un vrai sacrifice, mais c'est « la présence éteruelle du sacrifice du Golgotha dans l'Église » (p. 466). C'est le même amour, sacrifiant tout, qui livre le corps sur la croix et qui, dans une même action, donne ici le pain et le vin (p. 469. — Cfr les belles lignes des pages 462 et suivantes). La sainte Cène est d'autre part une nourriture pour notre résurrection et la vie éternelle. A la page 454 s. l'A. défend fermement la confession privée. Quand il parle de la vénération des saints dans l'Église luthérienne, il dit que « les saints ne doivent pas être invoqués, mais il faut les suivre dans la foi et dans l'action » (p. 536). La pratique de la prière pour les défunts est justifiée par la *communicatio sanctorum*, c'est-à-dire de tous ceux qui, soit déjà au-delà de la mort, soit encore sur terre, attendent la parousie du Christ et le jugement dernier. Nous sommes convaincus que la dogmatique du professeur Prenter enrichira sur maints points la discussion interluthérienne et entre les diverses confessions.

D. Bf. M.

Francis Clark, S. J. — Eucharistic Sacrifice and the Reformation. Londres, Darton, Longman and Todd, 1960 ; in-8, 582 p., 50 /-

G. W. Dugmore. — The Mass and the English Reformers. Londres, Macmillan, 1958 ; in-8, 262 p., 30 /-

Le P. Clark, qui avait naguère offert une contribution au problème des ordres anglicans (cfr *Irénikon*, 30 [1957], p. 250), aborde ici la théologie eucharistique des réformateurs anglais. Il s'applique à réfuter un certain nombre d'affirmations relatives à l'interprétation du 31e des articles anglicans. Selon ces affirmations, l'article en question condamnerait moins la doctrine traditionnelle qu'un certain nombre de déviations doctrinales et pratiques. Un véritable *corpus* s'est ainsi constitué à partir du Mouvement d'Oxford et a fait boule de neige jusqu'à des auteurs plus récents comme Kidd, Hicks, Mascall. Le P. C. distingue seize points dans ce *Corpus* que, groupés par affinité, il se donne pour tâche de réduire à néant. Dans une première partie, l'A. s'est d'abord efforcé de préciser de manière positive la théologie officielle de la messe au moyen âge et à la veille de la Réforme sur la base d'extraits, significatifs semble-t-il. Puis il se livre à un travail semblable à l'égard des Réformateurs, en particulier ceux d'Outre-Manche. Il est ainsi à pied d'œuvre pour examiner la portée des formulaires et des liturgies édouardiennes. L'analyse se révélera fort utile. La seconde partie s'attaque alors — avec succès dans un grand nombre de cas — au syllabus anglo-catholique (sacrifice indépendant, ou identique avec la Croix, sacrifice céleste, identification sacrifice-« mort », magisme des effets, etc.). Disons que la plupart des rubriques de cette liste parfois sinistre aurait intérêt à disparaître définitivement des exposés anglicans, afin que le débat se centre sur les points qui pourraient demeurer en litige. Il subsiste en effet un reste d'insatisfaction à la lecture de ces pages courageuses, traduit déjà par plusieurs, y compris d'éminents confrères du P. C. Ce dernier pense avoir exempté la doctrine et aussi la pratique catholique d'une influence réelle sur la position des Réformateurs qui tiendraient leur théologie eucharistique uniquement de leur doctrine générale de la justification. Mais — au moins sur le conti-

nent — d'où leur est venue cette dernière, étant donné le rôle si important de la messe dans l'Église traditionnelle ? C'est ce qu'en des sens divers certains ont laissé entendre : le P. Mayer, S. J. dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1961, p. 361-366), le P. J. Kilmartin S. J. dans *Theological Studies*, (1962, p. 134 sv.) et d'autres, enfin le P. Stephenson S. J. dans un article de la même revue (1961, p. 588-609), consacré aux ambiguïtés linguistiques de la théologie eucharistique traditionnelle, où en conclusion il indique ses désaccords avec le P. Clark. Remarquons que le P. Cowley O. P., dans *VUC*, mars-avril 1962, p. 34, abonde aussi dans le même sens. Quoiqu'il en soit, un débat irénique entre le P. C. le P. Stephenson et d'autres auxquels se joindrait E. Mascall — lequel spécialement mis en cause a fait connaître l'essentiel de sa réponse (cfr *The Church Quarterly Review*, 1961, p. 198), apporterait semble-t-il un surcroît de lumière dans ce qui resterait encore à éclaircir après la tentative très fructueuse, mais un peu « apologétique » de l'érudit jésuite anglais. — Il ne faudrait pas sans doute négliger non plus une certaine tradition « augustinienne » qui, elle aussi, a influencé les réformateurs et ceci nous mène au livre du Rév. W. G. Dugmore, auquel d'ailleurs le P. Cl. fait plus d'une allusion.

L'actuel professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Londres nous avait donné, en 1942, un exposé raisonné de l'évolution de la liturgie eucharistique anglicane de Hooker (1590) à Waterland (1740) où il marquait ses préférences pour une *Centralchurchmanship* dérivée de Cranmer. Dans son récent essai, il remonte à Cranmer et à ses associés, dont il fait les héritiers à titre exclusif d'un courant augustinien qui fut surtout polarisé par Ratramne et Béranger et auquel l'A. réserve l'appellation de « catholique-réformé ». Ce courant coula parallèlement au courant « catholique papiste » (*sic*) influencé par les Cappadociens et Ambroise. La première partie retrace l'évolution des deux tendances patristiques jusqu'au XVIe siècle. Pour la préhistoire, il se base sur les conclusions du professeur Ratcliff de Cambridge. Cramner aurait pour l'essentiel fait revivre l'ancienne théologie combattue par Rome depuis des siècles. L'A. étudie en effet soigneusement, mais non sans quelque schéma préconçu, l'évolution de Cranmer, ses réactions aux critiques de l'autre parti, les implications « augustiniennes » de ses deux liturgies, ses dernières controverses. Il tente en tout cela de désolidariser l'Archevêque des Réformateurs continentaux, calvinistes et zwingliens, tout en l'insérant, à sa juste place entre les deux réformes, tâche proverbialement ardue quant à ce dernier point !

En un mot il nous semble que Cranmer a plus que les autres Réformateurs exploité — surtout dans ses liturgies — certains thèmes augustiniens ; mais la tradition dérivée de Ratramne, surtout chez ce dernier, maintenait une certaine présence objective qui rappelle plutôt la manière des *High Church* du XVIIe siècle que du Réformateur lui-même. Enfin il y a lieu de douter que les augustiniens du IXe et du XIe aient été eux-mêmes les échos fidèles de la complexe pensée de saint Augustin. Le professeur Kelly d'Oxford nous paraît voir plus juste quand il écrit que quelle que soit la difficulté de saisir la position exacte du docteur d'Hippone « un verdict équilibré doit admettre qu'il acceptait le réalisme courant » (*Early Christian Doctrines*, p. 446). En dépit des réserves à faire sur la thèse elle-même, cet ouvrage demeure un stimulant et un aide

précieux en vue de recherches ultérieures. — Gieselmann (*passim*) : lire Geiselmann. D. H. M.

Wilhelm Schamoni. — Ordonner diacres des pères de famille. (Coll. Présence chrétienne). Traduit de l'allemand par P. Winninger. Bruges, Desclée de Brouwer, 1961 ; in-12, 156 p., 57 fr. b.

Presque dès le début de son existence, *Irénikon* a fait entendre une voix en faveur de la restauration du diaconat : « Le diaconat est une institution à rétablir. Le diacre peut fort bien enseigner dans l'école paroissiale, faire le catéchisme, tenir les registres, etc. Point n'est besoin qu'il soit célibataire, ni qu'il ait fait des études théologiques approfondies. Dans certains cas, il pourrait même ne pas être astreint au port habituel de l'habit ecclésiastique. Cela déroute les idées de l'Occident, mais pas du tout celles de l'Orient ». Ainsi s'exprimait en 1927 le P. Cirillo Korolevskij à la dernière page de sa brochure *L'Uniatisme* (*Irénikon-Collection*, nos 5-6, p. 64), en visant surtout les catholiques unis chez qui, sous l'influence surtout de tendances latinisantes, le diaconat à vie a disparu depuis longtemps. Le 18 janvier 1962 la question fut examinée par la Commission centrale du Concile prochain, d'après un schéma proposé par la commission de la discipline des sacrements. Le même jour l'*Osservatore Romano* donna un résumé de la question tout en se taisant sur le problème des diacres mariés. « Que décidera le Concile... ? Il est prématuré de le dire ». Le présent plaidoyer pour l'institution de diacres mariés fut déjà publié en allemand en 1953 (cfr *Irénikon*, 1954, p. 219) ; il envisage surtout l'état de besoin de l'Église locale dans beaucoup de pays. C'est à cause de l'actualité du problème que l'abbé Winninger, qui a déjà publié *Vers un renouveau du diaconat* dans cette même collection (cfr *Irénikon*, 1959, p. 509), a entrepris cette traduction légèrement modifiée et augmentée.

D. I. D.

C. A. De Ridder. — Maria Medeverlosseres ? Utrecht, Evangelische Maatschappij, 1960 ; in-8, 157 p.

Le pasteur C. A. De Ridder, dont nous présentons ici la thèse doctorale, est actuellement chargé par le Synode de l'Église réformée néerlandaise de l'étude et des relations concernant l'Église catholique. Par ses recherches dans le domaine de la mariologie catholique, il a été amené à prendre un contact étroit avec uue littérature très abondante qui constitue sans doute une utile initiation à la charge qu'on lui a confiée aujourd'hui. L'étendue de son information est vraiment impressionnante, ainsi que l'acribie avec laquelle il suit de très près les argumentations et raisonnements dans la discussion autour du problème de la coopération de la Mère du Sauveur à l'œuvre du salut, et tout cela avec un effort maximum d'objectivité. Là où nous-mêmes perdrions facilement patience, ce réformé s'est efforcé de saisir toutes les nuances souvent bien subtiles des différentes positions des mariologistes catholiques. Sa conclusion pourtant est que la théologie de la Réforme doit rejeter la doctrine de la corédemption, même dans sa forme la plus mitigée, étant contraire à la médiation unique du Christ. Ayant rejeté le synergisme entre Dieu et l'homme dans la

doctrine de la justification, la Réforme, dit-il, doit rejeter d'autant plus tout synergisme dans la rédemption « objective ». L'A. estime que tout ce débat des théologiens catholiques est plus curieux qu'intéressant et qu'il n'a pas apporté grand-chose à la théologie. On peut certainement lui concéder que les partisans de la thèse de la corédemption ont été en général trop unilatéralement mariologiques et qu'ils devraient davantage repenser de leur point de vue la doctrine de la Rédemption. Il conviendrait de prendre au sérieux cette suggestion, qui a été déjà faite par des adversaires catholiques de la thèse (Lennerz, Goossens) et qui de leur part, comme aussi de la part du pasteur De Ridder, signifie évidemment un défi. Les discussions au sujet de la corédemption se trouvent pour le moment dans une impasse, mais l'A. a sans doute raison en constatant un courant puissant en faveur de la thèse et en supposant l'existence d'un lien étroit entre celle-ci et la doctrine de l'Immaculée Conception. Ce dernier dogme reste dans l'ensemble de la théologie catholique encore très isolé, comme un « privilège » personnel, sans qu'on en examine plus à fond les implications proprement sotériologiques. La valeur œcuménique du présent livre consiste précisément en ce qu'il fait toucher du doigt l'urgence d'approfondir davantage la doctrine de la Rédemption (sans en négliger le « thème classique », ses aspects démonologiques), afin d'entrevoir mieux ce que pourrait être ici la part de celle que la tradition chrétienne associe à un degré éminent au mystère de notre salut.

D. T. S.

Charles Journet. — Le Mal. Essai théologique. Bruges, Desclée de Brouwer, 1961 ; in-8, 334 p.

Il y a une dizaine d'années paraissaient les deux volumes du P. Sertillanges (*Le problème du mal*) cherchant plutôt les explications philosophiques du mal. Mgr J. dont on a récemment écrit qu'il ne craint pas d'aborder les plus hauts mystères, nous donne maintenant une étude théologique. Le problème est éternel et, en fait, insoluble pour tout système de pensée ne tenant pas largement compte de la théologie chrétienne. Avec la précision et la clarté qui lui sont propres, l'A. examine la question du mal dans son essence et ses formes, sa définition possible, son rapport à Dieu sous les différents aspects, y compris celui du péché et de la peine du péché actuel, le mal de la nature et ses épreuves dans la vie présente ainsi que le mal dans l'histoire. Le dernier chapitre « Comment regarder le mal ? » conclut l'ouvrage. — La vue centrale de l'A. est que les connaissances du mal et de Dieu sont interdépendantes ; seul le mystère de Dieu permet d'affronter tout le mystère du mal ; car la coexistence du mal et d'un Dieu tout puissant et infiniment bon représente le mystère, mais nullement une contradiction. La contradiction serait de nier Dieu ou de nier le mal ; le mystère affirme la coexistence des deux abîmes, il les éclaire et les approfondit l'un par l'autre. C'est à la lumière de cette idée que l'A. donne un aperçu succinct mais complet de la réflexion humaine dès ses débuts jusqu'à nos jours. Ses considérations aboutisseut au commentaire de la Passion et du *Pater*. — Le mérite de l'ouvrage est de faire comprendre la suprême logique de la foi.

D. H. C.

Paul Anciaux. — Le Sacrement du Mariage. Louvain, Nauwelaerts, 1961 ; in-8, 324 p., 130 fr. b.

Nommé par les évêques de Belgique directeur du Centre de pastorale familiale, rédacteur dans *Theologisch Woordenboek* d'articles sur la chasteté et le mariage, l'A., professeur de théologie sacramentaire au grand séminaire de Malines, nous donne ici le fruit d'un long labeur. Les responsabilités pastorales ainsi que les nombreuses retraites de spiritualité conjugale qu'il prêcha lui furent l'occasion d'un contact très étroit avec la vie des foyers, et surtout avec les aspirations religieuses authentiques et profondes de milieux sociaux très divers où se révèle de plus en plus le désir d'une vie chrétienne profonde. C'est un fait très important que cette collaboration entre des foyers et des théologiens éclairés pour l'élaboration d'une morale chrétienne conjugale complète.

G. W.

Andreas Theodorou. — *Ἡ Οὐσία τῆς Ὀρθοδοξίας.* Athènes, « Peristera », 1961 ; in-8, 307 p.

Après les ouvrages de Benz, Bulgakov, Evdokimov, Heiler, Losskij, Wunderle et Zander sur le caractère ou l'esprit spécifique de l'Orthodoxie, le besoin d'une œuvre analogue dans l'unique pays où l'Orthodoxie est encore religion de l'État devait se faire sentir. C'est cette lacune que M. André Theodorou, chargé de cours à la Faculté de théologie de l'université d'Athènes a voulu combler. Il s'adresse au lecteur moyen et présente,en cinq parties, d'une façon très succincte, l'Orthodoxie comme l'héritage religieux et national de son pays, : doctrine dogmatique (Dieu et la création, le Christ et son œuvre, l'Église et les sacrements), culte, histoire, éléments de régime (à peine neuf pages) et mysticisme. Conformément au titre, l'A. reste au niveau de l'essence et de l'idéal où « Orthodoxie, vérité dogmatique et unité sont des termes synonymes » (p. 234) ; les problèmes actuels nationaux ou inter-orthodoxes ne sont pas mentionnés. Souvent l'A. reprend les idées exprimées dans *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht* (cfr *Irénikon*, 1960, p. 549) où il avait publié sa contribution sur la Mystique. Certaines remarques faites à propos du livre de M. Evdokimov (*Irénikon*, 1960, p. 242) valent aussi pour cette œuvre-ci ; d'autre part, l'A. a voulu fournir à ses compatriotes l'essentiel du contenu de leur foi et les armes nécessaires pour s'opposer aux attaques éventuelles des hétérodoxes et de leurs activités propagandistes.

D. I. D.

Charles Moeller. — Mentalité moderne et Évangélisation. 2e éd., Bruxelles, Lumen Vitae, 1962 ; in-8, 365 p.

Ce livre dense et clair, qui s'adresse plus particulièrement aux prédicateurs, catéchistes, professeurs de religion, appelle plutôt, comme il est signalé dans la première préface (1954) la consultation que la lecture suivie. La seconde édition, revue et augmentée en fait un livre de chevet pour tout homme angoissé de voir s'approfondir le ressourcement chrétien devant la vague montante de l'incroyance sous le signe de l'espérance du Concile, et en face des Églises séparées. Cette « espérance immense, nous

dit-on, dsns ls seconde préface (1962) fut celle d'un de nos maîtres, dom Lambert Beauduin, qui toucha la terre promise quand lui parvint l'annonce du Concile » (p. 15). Président des sessions d'études de Chevetogne, professeur à l'université de Louvain, l'A. est bien placé pour faire le point œcuménique. Son chapitre sur la Vierge Marie (p. 214-273) dans la mentalité contemporaine, chez les non-catholiques et chez les catholiques, est un chef-d'œuvre de perspicacité et d'autocritique comme transfiguration possible des ombres les plus sombres. Fortement appuyé sur les publications des meilleurs œcuménistes de notre temps, en particulier du P. Congar, la documentation est rigoureusement et agréablement citée (cfr p. 289, n. 3). Le Christ pour les chrétiens non catholiques, en particulier le Christ dans la Réforme (p. 145) est vu d'une manière un peu pâle et gagnerait à être magnifié comme il appert, à chaque page, par exemple dans la dogmatique de K. Barth. Chaque partie (Dieu, Christ, Marie, l'Église) comporte deux chapitres, le premier d'exposition, le second « d'orientations doctrinales et perspectives catéchétiques », baignant dans une dynamique d'évangélisation. De belles pages « Renouvellement en vue de l'Unité » terminent ce solide ouvrage qu'on ne saurait trop recommander aux vrais chercheurs avides aussi d'une « seconde épiphanie qui soit celle d'une religion à la fois plus riche et plus simple, ressourcée à ce 'Dieu, jeune ensemble qu'éternel' qui a tant aimé ce monde qu'il n'a pas hésité à donner son Fils pour le sauver » (p. 358).

G. W.

Roger Schutz. — L'unité, espérance de vie. Taizé, Les Presses de Taizé, 1962 ; in-8, 172 p.

Dédicacé à Sa Béatitude le Patriarche Athénagoras chez qui l'auteur a été reçu cet hiver vraiment comme « hiéromoine » (presse locale), ce livre fait suite au bien connu « Vivre l'aujourd'hui de Dieu ». Le nœud vital semble être la conversion de tout un chacun à l'Unité, dans ce préalable d'être personnellement purifié du levain d'amertume. On lit et ou relit avec plaisir les différents thèmes : Pressentir le lendemain des hommes, découvrir la civilisation qui vient, considérer les chrétientés d'aujourd'hui, mode de présence dans le monde qui vient, directives pour l'aujourd'hui donnant des mots d'ordre très pénétrants d'une vraie direction spirituelle œcuménique à la portée de tous comme « laisser le Christ transfigurer en nous les ombres elles-mêmes ». — Remontant un immense courant protestant inéluctablement porté à stigmatiser le catholicisme espagnol et sud-américain, l'A., verse des paroles pleines de charité, montrant la mesure de sa conversion personnelle à l'Unité. G. W.

Découverte de l'Œcuménisme. (Cahiers de la Pierre qui vire). Bruges, esclée de Brouwer, 1961 ; in-8, 416 p.
L'Eglise en plénitude. (Même coll.). Ibid., 1961 ; in-8, 276 p.

Ces deux volumes, bien qu'édités sous des titres différents, constituent un ensemble concernant les questions œcuméniques. Ils sont le résultat, sous une direction catholique, d'une collaboration de nombreux spécialistes de différentes confessions et de divers pays. Du côté catholique :

S. B. le patriarche melkite Maximos IV, les RR. PP. Jean-Nesmy, Lebourlier, Rousseau, O. S. B. ; Saint-John, Beaupère, Biot, Congar, Dalmais, Dumont, et Le Guillou O. P. ; Cwiertniak et Villain S. M. ; Sheerin C. S. P. ; MM. Lortz et Mandouze ; — du côté orthodoxe : les Professeurs Alivisatos et Bonis ; les RR. PP. L'Huillier, Mélia, Meyendorff, Morcos et un moine roumain ; — du côté protestant, Melle S. de Diétrich, les Pasteurs Bosc, Conord, Morel, Emery, Mehl. Un tableau récapitulatif et un vocabulaire œcuménique font de ces deux volumes un excellent instrument de travail, venant compléter l'*Introduction à l'œcuménisme* du P. Villain, déjà bien connue. — Ces deux tomes ont un souci constant de respecter à la fois l'ouverture aux frères séparés et la plénitude de la vérité catholique. Nous devons savoir gré à dom Claude Jean-Nesmy de nous avoir offert cette somme de l'œcuménisme riche et variée, nuancée à chaque charnière, par un fil conducteur destiné à prévenir les malentendus. — Les sujets traités vont des préoccupations de la grande pastorale œcuménique (nostalgie de l'unité, mouvement œcuménique), aux problèmes concernant l'époque patristique, celle de Photius, la Réforme et les œuvres modernes pour l'unité (Ier tome). Dans le 2e tome, sont envisagés surtout des problèmes théologiques : Église et son mystère, Rédemption, Présence du Christ à son Église et appartenance au corps mystique, prière, monachisme, vie trinitaire, etc. — Chacun des articles mériterait une recension. Nous avons trouvé le Calvin du P. Biot un peu pâle, en comparaison de son livre plus exhaustif sur les communautés protestantes. Le Luther du Professeur Lortz, une des meilleures études du t. I, ne cerne peut-être pas encore toute la profondeur œcuménique de Luther, notamment dans la dispute de Leipzig, où le réformateur se montre avocat de l'Orient. L'article du pasteur Morel est la meilleure contribution protestante, avec celle plus classique de S. de Diétrich. — Nous recommandons à tous, prêtres, pasteurs et laïcs cultivés, qui veulent acquérir une formation de base ouverte et solide aux questions œcuméniques, de se procurer ces ouvrages. G. W.

Paul Conord. — Brève histoire de l'Œcuménisme. (Collection « Les Bergers et les Mages »). Paris, 1958 ; in-8, 233 p., avec ill.

Dans sa préface M. Visser't Hooft déclare : « ... chaque paroisse, chaque fidèle, sont appelés à devenir des ouvriers de l'unité ». Dans cette tâche le petit livre du pasteur Conord sera d'une grande utilité à tout chrétien aspirant à l'unité. Sous une forme concise et claire l'A. donne l'essentiel sur le processus des divisions et les efforts entrepris pour les enrayer. Le lecteur catholique examinera avec attention le chapitre sur l'Église Réformée de France et l'Église Catholique Romaine ne dissimulant pas les difficultés, mais exprimant le désir d'une « véritable rencontre ».

D. H. C.

Fulton J. Sheen. — La science contre la foi ? (Philosophy of religion). Traduit par Jean de Madre. Paris, Arthème Fayard, 1962 ; in-8, 334 p., 16,96 NF.

« Quel curieux paradoxe que celui du monde moderne qui commença

par glorifier le rationalisme, pour aboutir à l'irrationalisme ! » s'écrie le grand prédicateur de la télévision au début de ce remarquable ouvrage. Et il entreprend de rétablir la valeur de la raison détrônée par la science moderne. Usant de sa raison, l'homme est arrivé à rejeter toute métaphysique, à abdiquer sa dignité de créature libre au dépens de la collectivité et à se faire le produit et le jouet des forces matérielles et du « monde subconscient » — somme toute, « une créature de la création ». Afin de prouver que les principes de la raison sont toujours valables et ont une valeur transcendante, l'A. étudie à tour de rôle la « grande tradition » (rationalisme, romantisme, mécanisme, irrationalisme), le problème de la transcendance et de l'immanence de Dieu, l'influence de la science sur la religion et enfin le rapport de l'homme à la religion. Une profonde connaissance de tous les systèmes philosophiques et, en particulier de la littérature contemporaine, d'une part, et de saint Thomas d'Aquin, d'autre part, permet à Mgr Sheen de conduire le lecteur, avec une logique implacable, vers la réfutation finale des arguments pessimistes qui font frustrer l'homme raisonnable. « Les thomistes connaissent les idées contemporaines, mais les philosophes modernes ne savent pratiquement rien de la philosophia perennis »... (p. 321). D. H. C.

The Letters and Diaries of John Henry Newman. Edited at the Birmingham Oratory, with notes and introduction by C. S. Dessain. Vol. XI, Littlemore to Rome (oct. 1845-dec. 1846). Londres, Nelson, 1961 ; in-8, p. XXVIII-363, 63 /-

L'Oratoire de Birmingham a entrepris la publication intégrale des quelque 20.000 lettres dont le texte est conservé et signé par le Cardinal Newman. Ce travail a été confié à un jeune oratorien, animé d'une vénération profonde pour l'illustre écrivain. Les lettres d'avant la conversion ayant été publiées en grande partie seront réunies avec les inédites dans les dix premiers volumes de l'édition. Le tome XI de cette volumineuse correspondance contient les lettres des quinze premiers mois après la conversion et une introduction sur la manière de publier les lettres et les difficultés rencontrées pour les retrouver, les authentiquer, les collationner, identifier les dates, les noms, les événements et intercaler les données des agendas entre les lettres à leur place. — Dans cette correspondance, Newman, à la veille d'être reçu dans l'Église catholique, en quelques lignes empreintes d'affection, fait part à ses intimes du Mouvement d'Oxford de sa décision ; puis il quitte Littlemore et s'établit à Maryvale près du séminaire catholique d'Oscott pour se rendre en septembre 1846 à Rome au Collège de la Propagande, où il étudiera la théologie en privé. Il associe ses correspondants aux moindres incidents de sa vie nouvelle et les attache par là plus intimement à lui. Ce qui émane de ces lettres c'est une profonde sympathie surnaturelle pour ses anciens amis, inspirée des épîtres de saint Paul et sur laquelle il avait prêché trois fois, comme anglican d'abord, et plus tard comme catholique devant l'Université de Dublin : cette sympathie sera le secret de l'emprise qu'il exercera sur ses contemporains en Angleterre, qu'ils soient ses admirateurs ou ses détracteurs. Quand on ne lira plus les ouvrages théologiques et polémiques de cet écrivain si profondément humain, ses lettres seront

encore lues avec dévotion. — En appendice de l'ouvrage, on trouve une table alphabétique indiquant le correspondant, la date, le texte (original, brouillon ou copie), l'archive où elle est conservée et une autre table contenant une courte biographie des correspondants (les indications importantes provenant des correspondants sont résumées dans les notes).

D. T. B.

B. Schlink. — Maria, der Weg der Mutter des Herrn. Darmstadt-Eberstadt, Oekumenische Marienschwesternschaft, 1960 ; in-12, 157 p.

— **Ich will euch trösten.** Ibid., 1962 ; in-24, 91 p.

La Rév. Mère Schlink, Supérieure d'une communauté religieuse florissante à Eberstadt, travaille en Allemagne au rapprochement des Confessions chrétiennes en accueillant dans sa maison de repos et de retraite, tous ceux, même catholiques, qui cherchent une atmosphère de paix et d'édification. Les deux derniers opuscules écrits par elle sont des recueils de courtes méditations en vers et en prose sur la Vierge Marie et sur le Christ Paraclet. Dans le dernier chapitre du premier ouvrage elle rappelle, bien à propos, combien dans son « Commentaire sur le Magnificat », Luther insistait sur l'honneur et la louange, qui revenaient à Marie en raison de sa Maternité divine. B. Schlink parcourt donc l'Évangile et expose les mystères de l'Annonciation, Visitation, etc. avec simplicité et piété : Marie sous la Croix est un tableau saisissant. — La seconde plaquette montre comment le Christ console les défunts et comment les vivants peuvent coopérer à cette œuvre du Christ.

D. T. B.

Etienne Gilson. — Le philosophe et la théologie. 15e édition, Paris, Le Signe, 1960 ; in-8, 259 p., 10 NF.

« La philosophie est la servante de la théologie... Mais que la servante ne querelle point la maîtresse et que la maîtresse n'objurgue point la servante... » Ces paroles de Péguy citées au début de l'ouvrage situent le problème dont l'A. s'est préoccupé toute sa vie. Ayant toujours gardé la foi de son enfance, il est resté ouvert à tous les courants de la pensée ancienne et moderne. Dirigeant la sienne selon le principe *fides quaerit intellectum*, il démontre les faiblesses des doctrines partant du principe inverse. Mais il n'hésite pas à faire ressortir les aspects positifs des systèmes éloignés de la conception chrétienne. C'est ainsi qu'il conclut son examen pénétrant et subtil du système bergsonien : « La philosophie de Bergson nous a facilité l'accès du Dieu authentique de saint Thomas d'Aquin. » Thomistes et antithomistes liront avec intérêt les derniers chapitres sur la philosophie chrétienne et l'art d'être thomiste et seront frappés de la logique avec laquelle l'A. justifie la place spéciale accordée par l'Église à saint Thomas.

D. H. C.

Plotini Opera, t. II, Enneades IV-V. — Ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. Plotiniana arabica ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis (Museum Lessianum, Series Philosophica XXXIV). Paris

(Desclée de Brouwer), Bruxelles (L'édition universelle), 1959 ; in-8, LIII-503 p.

On connaît les nombreux travaux que les auteurs ont consacrés de longue date aux textes de Plotin, plus précisément aux manuscrits aux « états du texte », à l'enseignement oral. Ils ont assuré par là une base très large à leur édition, dont voici le deuxième tome. Il comporte précisément les Ennéades IV et V, dont on retrouve des morceaux dans la *Praeparatio evangelica* d'Eusèbe, qui dépend de « l'édition eustochienne ». Ces passages permettent de contrôler la valeur de « l'édition de Porphyre », établie d'après une cinquantaine de Mss. médiévaux, remontant à un archétype (perdu) qui n'est pas plus ancien que le IXe siècle. Là où les deux « éditions » s'accordent, on peut donc être sûr de lire au moins l'édition de Porphyre. D'autres passages sont connus dans la littérature arabe, notamment dans la *Theologia Aristotelis*, l'*Epistola de scientia divina* et les *Dicta sapientis graeci*. C'est G. Lewis, qui prépare le texte arabe pour le *Warburg Institute* à Londres, qui en donne une traduction anglaise. On pourrait être tenté de désirer ici une traduction latine (plus « littéraie ») plutôt qu'anglaise, mais au fond ce n'est pas cela qui importe ; il faut plutôt, dans de pareils cas, que le traducteur laisse transparaître ce que l'arabe a pu lire dans le grec. Cette édition sera complète en trois tomes. L'introduction de ce tome (p. XI-XIII) se plaît à montrer les faiblesses de la dernière édition de Plotin, celle de E. Bréhier (coll. Budé, 1954). — Signalons le détail suivant : à IV, 7, 8^1, 31 (p. 200) nous lisons dans l'apparat des lectures : Stoic. uet. fr. II n. 375 (soixante quinze), alors que le troisième apparat, visant de toute évidence le même texte, cite : Stoic. uet. fr. 325 (vingt cinq). Il faudrait d'ailleurs faire monter cette citation plus haut dans l'apparat des sources.

D. A. T.

HISTOIRE

Gerasimos I. Konidaris. — *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος. Τ. Α'. Ἀπὸ τοῦ Α' μέχρι τῶν ἀρχῶν τοῦ Η' αἰῶνος. Μετὰ εἰσαγωγῶν Α' καὶ Β'.* Athènes, 1954-1960 ; in-8, XXIII-544 p., 6 pl.

Le professeur d'histoire ecclésiastique à l'université d'Athènes a fait œuvre de pionnier en exposant l'histoire de l'Église chrétienne dans le cadre de la Grèce actuelle. Le premier volume qui sera suivi espérons bientôt du deuxième comprend trois parties bien distinctes. Une « Introduction à l'histoire de l'Église de Grèce comme science » (p. 9-147) est une réédition (mise à jour jusqu'à 1954) d'une étude parue en 1938 (cfr *Irénikon*, 1940, p. 154). Titre, méthode scientifique et sources citées nous rappellent continuellement les maîtres allemands de l'A. Ceci vaut aussi pour la deuxième partie « Introduction à l'histoire contemporaine de saint Paul », ou « Préhistoire introductive » (p. 152-301) où il décrit la situation politique, culturelle, économique et religieuse depuis environ 200 avant Jésus-Christ jusqu'à l'arrivée de l'apôtre dans la Grèce européenne. Après la décadence de l'idolâtrie sous les Romains, le christianisme devient le facteur spirituel unificateur du pays à travers les siècles. Ainsi

la partie qui correspond proprement au titre du livre commence à la p. 305. L'A. y commente systématiquement, d'après les régions de la Grèce actuelle, ce que les sources à partir du Nouveau Testament, nous permettent de savoir sur la diffusion de l'Évangile, l'organisation de l'Église et la vie chrétienne jusqu'au VIIIe siècle. Surtout depuis 1916 les fouilles archéologiques, conduites sous la direction des professeurs Sotiriou et Orlandos, ont contribué beaucoup à augmenter nos informations dans ce domaine ; pensons ici à la découverte d'une série d'églises paléochrétiennes en plusieurs endroits du pays. Les autres sources contiennent bien des lacunes (par exemple sur la diffusion de la vie monastique). L'A. a divisé l'exposé en deux parties dont la première va jusqu'à 380-381 et la deuxième jusqu'à 732-733, date où l'Église de Grèce est soumise au patriarcat de la Ville impériale et soustraite à la surveillance de Rome (vicariat de Salonique). A la fin, l'A. nous avertit que « pour des raisons variées et surtout scientifiques », l'impression du volume s'est prolongée pendant plusieurs années. Un *Index* est prévu pour la fin du deuxième tome.

D. I. D.

Christos Sokr. Solomonidis. — *'Η 'Εκκλησία τῆς Σμύρνης*. Athènes, 1960 ; in-8, 381 p., ill.
— *'Η Παιδεία στὴ Σμύρνη*. Ibid., 1962 ; in-8, 430 p., ill.

L'actuel secrétaire général du Ministère de l'Instruction et des Cultes à Athènes s'est fait un devoir de rappeler à ses compatriotes tout ce que Smyrne d'avant 1922 représentait comme centre culturel et religieux. La capitale de l'Ionie évoque pour tout Hellène des souvenirs illustres et douloureux à la fois. Les Ioniens étaient toujours réputés les plus intelligents et les plus hardis des Grecs, et Yunanistan est encore le mot turc pour l'Hellade d'aujourd'hui. Saint Jean l'Évangéliste fut chargé d'écrire à l'Ange de l'Église de Smyrne de rester fidèle jusqu'à la mort ; la couronne de la vie l'attendait. Tous connaissent le glorieux martyre de saint Polycarpe et de ses compagnons dans le stade du Mont Pagos au-dessus de la ville (155) ; le dernier évêque orthodoxe de la ville, Mgr Chrysostomos Kalaphatis a donné un exemple intrépide de fidélité à la foi et à la nation (septembre 1922) ; il fut suivi par 348 prêtres sur 460 que comptait son éparchie. Dans le premier volume l'A. décrit d'abord les églises chrétiennes, surtout orthodoxes, de la ville et de ses faubourgs avec une notice historique ; la principale était celle de sainte Photine, la Samaritaine de l'Évangile. Viennent ensuite des notices biographiques des 76 évêques connus de la ville en ordre chronologique, une liste des saints smyrniotes, le fonctionnement de la communauté grecque, les fraternités et corporations ; cfr la recension détaillée d'un Smyrniote, M. Livio Missir, dans *Bollettino... Grottaferrata*, 1961, p. 200-203.

La moitié du deuxième volume (p. 18-223) est consacrée à la fameuse *École Évangélique* qui a fait de Smyrne un foyer culturel grec. Les Jésuites y avaient fondé une école au XVIIe siècle ; leur exemple fut imité plus tard par d'autres congrégations catholiques et protestantes. La première école systématique orthodoxe date de 1707 ; elle n'eut qu'une existence éphémère. La suivante fut fondée en 1733 ; ses maîtres ayant le droit de prêcher l'Évangile dans les églises elle fut appelée officiellement *École*

évangélique en 1808 par le patriarche Grégoire V. En 1747 elle fut mise sous la protection de l'Angleterre et en 1810 la Turquie y reconnut les droits du consul anglais.

Ce fait a préservé son existence aux périodes difficiles. Un « gymnase philologique » d'un caractère plus progressif et un peu anticlérical ne fonctionna que de 1809-1819 ; son inspirateur avait été Koraïs. Plusieurs autres écoles grecques dépendantes en partie de l'École évangélique, furent créées dans la suite. Avec sa grande bibliothèque, celle-ci a pu rayonner au-delà de la Mer Égée jusqu'en 1922 et au-delà grâce aux rapatriés de l'Asie Mineure. La courte occupation grecque de 1919-1922 avait même permis l'installation d'une université à Smyrne. Les deux volumes sont pourvus d'un index des noms propres ; beaucoup de documents ou témoignages ont été insérés dans le texte.

D. I. D.

Nikolaos V. Tomadakis. — *Σύλλαβος βυζαντινῶν μελετῶν καὶ κειμένων*. Athènes, Myrtidis, 1961 ; in-8, 782 p.

L'infatigable professeur de philologie byzantine à l'université (depuis 1950) et directeur de l'Annuaire de l'Association d'Études byzantines d'Athènes a pris l'heureuse initiative de réunir en un imposant volume ses articles, conférences et cours d'histoire de la littérature byzantine, en premier lieu à l'usage des étudiants. Il les a fait précéder d'une introduction générale très utile sur l'histoire et les lettres de Byzance qui permet de situer les différents auteurs dans le cadre de l'évolution des idées et de l'histoire politique (p. 3-110). Suivent alors *Études générales ; et textes* (p. 111-237) ; *Le siècle d'or de la littérature byzantine 527-638* (p. 239-298). *Du grand silence à Photius et aux poètes couronnés* (p. 299-336) ; *Francocratie et les temps des Paléologues* (p. 337-488) ; *Joseph Vryennios* (p. 489-612) ; cette dernière partie constitue une véritable monographie de cette personnalité puissante à laquelle notre A. a déjà consacré plusieurs études et dont il veut encore publier toute la correspondance. Viennent à la fin *Les historiens de la prise de Constantinople* (p. 613-751) et un index des noms propres, surtout indispensable dans ce genre d'ouvrages. Les nombreux textes souvent peu accessibles des auteurs byzantins que M. Tomadakis donne comme spécimens de leur langue respective confirment abondamment son affirmation que depuis beaucoup de siècles la tradition veut en Grèce que la langue que l'on écrit soit autre que celle que l'on parle, même et peut-être surtout dans l'épistolographie. Il va de soi que le livre présent ne veut pas être un manuel complet. Comme la moitié s'occupe d'auteurs qui ont vécu pendant ou sous la Francocratie, les effets souvent néfastes de cette domination sont mentionnés et commentés maintes fois.

D. I. D.

Archim. Theoklitos Philippaios. — *Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως ἐπισκοπαὶ καὶ ἐπίσκοποι* (1833-1960). Athènes, 1960 ; in-8, 72 p.

Réimpression d'articles parus dans *Theologia*, t. 31, cette brochure du premier secrétaire du Saint-Synode donne la liste des sièges épiscopaux

effectifs et titulaires et de leurs occupants dépendant directement ou indirectement du patriarcat œcuménique de 1833-1960, avec les dates respectives, le tout précédé d'une courte introduction sur les noms et le rang des anciennes métropoles du patriarcat. Les éparchies de l'Ancienne Grèce dont l'Église s'est déclarée autocéphale en 1833 n'y sont pas comprises. C'est une œuvre très utile pour l'histoire du patriarcat et pour celui qui doit se retrouver dans les mutations et transferts constants d'un siège à l'autre. D. I. D.

Tasos Ath. Gritsopoulos. — *Μονὴ Φιλοσόφου.* Athènes, 1960 ; in-4, 496 p., ill., 8 pl.

Sous le titre *Le monastère du Philosophe*, M. Gritsopoulos a réuni 17 articles parus de 1956 à 1960 dans diverses revues grecques. De fait seulement les pages 1-227 concernent l'histoire du monastère, le reste est consacré aux hiérarques originaires de Dimitsana, depuis le patriarche œcuménique Dionysios I (1466-1472 ; 1488-1490) jusqu'à l'archevêque d'Athènes Theoklitos († 8 janvier 1962) auquel le livre est dédié. Déjà depuis 1938 notre A. s'occupe intensément de l'histoire du Péloponèse et des illustres Péloponésiens, surtout des derniers siècles. L'ancien monastère du Philosophe, dédié à la Theotokos, fut construit par le philosophe, protoasecretis et familier de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969), Jean Lampardopoulos, à une heure et demie au sud de Dimitsana, contre les parois d'une gorge sauvage et pittoresque, à 200 mètres au-dessus du Lousios. Un acte synodal du patriarche Polyeucte (datée entre 964-967 ; cfr V. Grumel, *Les actes des patriarches. Les regestes...*, n. 791) accorda le privilège de stavropégie au monastère ; l'A. reproduit cet acte p. 66-68, confirmé en 1624 par le patriarche Cyrille Loukaris. A la fin du XVII[e] siècle un nouveau monastère fut construit dans un site plus accessible, à un kilomètre à l'est de l'ancien ; le nouveau katholikon de 1691 fut restauré en 1959. De l'ancien monastère il ne reste que des ruines. Au XVII[e] et XVIII[e] siècles le monastère eut une vie prospère, mais les moines s'établirent en 1764 à Dimitsana même et en 1816 un sigillion patriarcal unit le monastère à l'école de Dimitsana. Après un essai pour repeupler le monastère en 1831, il fut officiellement dissous par le gouvernement en 1834 qui supprima tous les monastères n'ayant pas six moines, geste qui fut répété plusieurs fois dans la suite. L'A. donne les regestes de deux patriarches œcuméniques originaires de Dimitsana, Cyrille V († 1757) et Grégoire V († 1821), le martyr de l'indépendance hellénique. Tout le livre est parsemé de documents en grande partie inédits. Vu son caractère composite et riche à la fois on regrettera l'absence d'*Indices*.
D. I. D.

Nicholas Bock, S. J. — Russia and the Vatican on the Eve of the Revolution. New York, The Russian Center, Fordham University, 1962 ; in-8, 37 p.

— **Rossija i Vatikan nakanune revolucii.** Vospominanija diplomata. Ibid., 1962 ; in-12, 80 p., $ 1.35.

Le R. P. Bock, né à Saint-Pétersbourg en 1880 fut secrétaire de l'am-

bassade russe auprès du Vatican de 1012 jusqu'à la révolution soviétique. Il devint catholique en 1925 à Paris ; après la mort de sa femme en 1945 au Japon, il entra au Collège Russe de Rome et fut ordonné prêtre en 1948 ; la même année il entra dans la Compagnie de Jésus ; en dernier lieu, il fut attaché au Centre russe de l'université de Fordham. Ces deux brochures donnent ses mémoires (en anglais et en russe) sur les relations en général assez difficiles entre le Vatican et la Russie, surtout à cause des problèmes et des situations anormales des minorités catholiques polonaises et baltes. Souvent l'A. dut remplacer l'ambassadeur absent et envoyer des dépêches en Russie dont les publications récentes soviétiques ont fait état. Notons-y l'offre faite par Benoît XV d'héberger au Vatican la famille impériale déjà emprisonnée ; Mgr Pacelli, nonce à Munich, fut chargé de cette affaire délicate dans l'espoir que les Allemands auraient pu intervenir auprès des Soviets. D. I. D.

Henry R. T. Brandreth. — Episcopi Vagantes and the Anglican Church. — Londres, S. P. C. K., 1961 ; in-8, XVIII-140 p., ill., 18 s. 6 d.

Feu le Canon Douglas, dans la préface de la première édition de ce livre en 1947, s'attendait à ce que ces *playboys of the ecclesiastical underworld* ne seraient bientôt qu'un souvenir d'une maladie désagréable (cfr *Irénikon*, 1948, p. 111). Au lieu de cela depuis lors leur nombre a plus que doublé. C'est à la demande d'une des commissions de la *Lambeth Conference* de 1958 que l'A. a entrepris cette nouvelle édition. Dans sa préface il se défend contre plusieurs attaques qu'avait provoquées la première édition de la part des personnes intéressées. L'A. poursuit systématiquement les successions suivantes : A. H. Mathew, prêtre catholique, marié, consacré par l'archevêque vieux-catholique Gul d'Utrecht (137 noms en 17 généalogies plus ou moins latérales, 1908-1960) ; J. R. Vilatte, un belge parisien, consacré par l'évêque Jules Alvares qui avait reçu la consécration épiscopale de Mar Paul Athanasios, évêque jacobite de Kottayam (84 noms en 7 lignées, 1889-1958) ; Jules Ferrete, ancien dominicain dont la consécration est incertaine (57 noms en 6 lignées, 1874-1958) ; Aftimios Ofiesh, archevêque orthodoxe syrien de Brooklyn, chef de l'Église orthodoxe autocéphale américaine (1927-1933), consacré en 1917 par l'archevêque orthodoxe russe Evdokim (13 noms, 1932-1942) ; l'Église polonaise mariavite dont le premier évêque J. M. Kowalski, consacré en 1910 par le même archevêque Gul, peut également se glorifier d'une « considérable progéniture épiscopale » (p. 100 ; 1910-1960) ; en font partie Fusi et Sgroi (cfr *Irénikon*, 1960, p. 565) ; Taddei n'est pas mentionné. Viennent enfin quelques séries mineures, une déclaration du patriarcat jacobite d'Antioche à Homs désavouant ses parasites, une liste d'une cinquantaine d'Églises créées ou présidées par ses évêques, une bibliographie et l'index des noms. Vu la nature de ses consécrations, les indications ne peuvent être exhaustives. Ainsi on peut y ajouter la consécration, par le Prof. Fr. Heiler (p. 60), du pasteur Dr. Konrad Minkner à Berlin-Neuköln en octobre 1954 pour la zone orientale d'Allemagne (domicilié à Plankenburg, dans le Harz). Que certains de ses évêques ne restent pas inactifs nous est attesté par le fait que par exemple e professeur Heiler a ordonné prêtres environ 120 pasteurs.

D. I. D.

Archimandrite Avgoustinos Kantiotis. — *Ὁ πολύτιμος Μαργαρίτης. Βιογραφία τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν Βαρλαὰμ καὶ Ἰωασάφ. Προλεγόμενα, μετάφρασις, σημειώσεις.* Athènes, « Christianiki Spitha », 1958 ; in-8, 352 p., ill.

— *Ἡ ἁγία Συγκλητική. Προλεγόμενα, μετάφρασις, σημειώσεις.* Florina, Philoptochos Adelphotis « Hi Agapi », 1959 ; in-8, 100 p.

Pour la première fois les biographies des saints Varlaam et Joasaph (BHG 224) et de sainte Synclétique (BHG 1694) sont publiées en néo-grec, d'après l'édition du texte original faite par le moine athonite Sophronios Kechagioglou qui s'était servi de manuscrits conservés à la skite hagiorite de sainte Anne (Athènes, 1884). L'influence de ces deux œuvres a été grande dans toute la chrétienté tant occidentale qu'orientale. Elles ont un but parallèle, l'exposé et la défense de la vie monastique et de la virginité. La seconde dépend du *Symposion* de Méthode d'Olympe ; sur l'A. de la première, un roman indien largement christianisé, les savants ne sont pas encore d'accord (cfr *Irénikon*, 1954, p. 229 s.). Le P. Kantiotis les a pourvu de notes explicatives édifiantes visant surtout à susciter chez ses compatriotes une ardeur pour la vie monastique car « malheureusement aujourd'hui on dit et on fait tout afin que personne n'aime la vie monastique et érémitique ». La première est ornée de dessins de la main du peintre Rallis Kopsidis. D. I. D.

Nikiphoros Presvyteros. — *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ διὰ Χριστὸν σαλοῦ καί τινων θαυμάτων αὐτοῦ διήγησις.* Volos, Schoinas, 1961 ; in-8, 105 p.

Makarios Notaras et Nikodimos Hagioreitis. — *Βιβλίον ψυχωφελέστατον περὶ τῆς Συνεχοῦς Μεταλήψεως τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων.* Ibid., 1961 ; in-8, 127 p.

Nikodim Agiorit. — **Nevidljiva borba.** Knjiga za monache i monachinje. Beograd, Saint-Synode, 1962 ; in-12, 176 p.

La vie de saint André Salos (fou pour le Christ) écrite par le prêtre Nicéphore de sainte Sophie est éditée d'après les manuscrits 230 et 259 du monastère Dionysiou transcrits par le moine Lazaros du même monastère. A en juger par l'*incipit*, le texte correspond au nº 117*b* de BHG du R. P. Halkin. Il s'agit d'une adaptation assez fidèle en grec plus récent. On peut trouver un long résumé et l'état de la question que pose cette Vie qui nous place devant maintes scènes de mœurs vivantes et réalistes de la capitale byzantine au Xe siècle, dans *Byzantion*, 24 (1954), p. 179-214 (par G. da Costa-Louillet).

Publié sur la base du *Breve tratado de la communion quotidiana* de Michel Molinos (1675) par l'ex-métropolite de Corinthe Macaire sous le titre *Encheiridion anonymou tinos*... à Venise (1777), le livre sur la communion fréquente fut réédité encore anonymement en 1783 à Venise sous le titre présent par Nicodème l'Hagiorite. Il y avait ajouté la première partie, un commentaire du *Pater* et augmenté les deux parties suivantes : sur la nécessité de la communion fréquente (3 chapitres) et les 13 réponses à des objections. Ce livre fut condamné par le patriarche Gabriel IV (1785), condamnation reconnue par Prokopios (1785/9) et annulée par Neophytos VII (1800). Il fut réédité deux fois à Athènes (1887 et 1895)

par Konstantinos Doukakis. La grande « nouveauté » de ce livre tant chez les catholiques que chez les orthodoxes fut la permission ou la recommandation donnée aux fidèles de communier sans que soit jugée une confession préalable chaque fois nécessaire. Plusieurs mouvements en Grèce se réclament aujourd'hui de ce mouvement intimement lié à la lutte des kollyvades et à leurs héritiers. S'en est occupé en dernier lieu M. Konstantin P. Papoulidis, *Introduction à l'étude de saint Nicodème l'Hagiorite (1749-1809). L'état spirituel sur la sainte Montagne dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, dans *Apostolos Andreas*, n°s 551-554, 31 janvier-21 février, 1962.

L'adaptation grecque du *Combattimento spirituale* attribué au théatin Lorenzo Scupoli (1re éd. Venise, 1589) par le moine hagiorite Nicodème sous le titre de *Aoratos Polemos* (Venise, 1796) fut traduite en russe par l'évêque Théophane le Reclus (1815-1894) sous le titre de *Nevidimaja Branj ;* cette traduction eut au moins quatre éditions (Moscou, 1885, 1892, 1899 et 1904) par les soins du monastère russe de Saint-Pantéléimon de l'Athos. C'est d'après elle que le moine Iovan Rapajić (1910-1945) avait fait la présente traduction serbe qui a circulé dans les monastères pendant plusieurs années sous forme polycopiée. L'œuvre originale fut adressée à une *figliuola in Christo amatissima* et très recommandée aux religieuses par saint François de Sales, qui pendant plus de dix-huit ans l'avait portée avec lui *in saccoccia*. Puisse-t-il faire le même bien aux moines et aux moniales serbes qui ne sont pas gâtés au point de vue de lecture spirituelle. D. I. D.

R. M. Mainka, C. M. F. — Zinovij von Oten. (Or. christ. Analecta, 160). Rome, Inst. Pont. Or., 1961 ; in-8, 226 p.

Dissertation doctorale présentée en 1961 à l'Institut Oriental de Rome. On y trouve la monographie d'un théologien et polémiste russe du XVIe siècle, vivant au monastère orthodoxe de Oten (région de Novgorod), et qui a écrit contre le protestantisme. On a conservé de lui des œuvres homilétiques et un grand traité intitulé : « Exposé de la Vérité », qui est un précieux témoin de la dogmatique de cette époque en Russie. Les notes sont abondantes et des tables facilitent la consultation.

D. T. B.

Warren C. Scoville. — The Persecution of Huguenots and French economic Development. Berkeley, University of California Press, 1960 ; in-8, XII-500 p., 6 dl. 60.

C'est une thèse classique en protestantisme et chez maint historien français que d'accentuer les conséquences néfastes qu'apporta économiquement la Révocation de l'Édit de Nantes par Louis XIV. Remontant ce courant, l'A. professeur à Los Angeles, après avoir consulté sur place les documents des XVIIe et XVIIIe siècles (Bibliothèque et Archives nationales, Ministère des Affaires étrangères, Société d'histoire du protestantisme français, etc.) démythologise l'historiographie en ramenant à de plus justes proportions les influences réciproques : globalement, l'anti-protestantisme n'aurait pas gêné l'économie du pays. — Seulement

10 % de la population protestante aurait émigré, soit environ 200.000 personnes, chiffre quelque peu inférieur à ceux des statistiques de S. Mours. — En 1724 à Sedan, sur 88 manufacturiers, 40 sont des nouveaux convertis et parmi eux trois seulement le sont sincèrement. A Elbeuf, les huguenots partis vers le Refuge sont remplacés par des catholiques qui, avec la reprise économique de 1717, feront fructifier les manufactures (p. 226). — Un excellent chapitre (p. 321-364) montre l'influence de la Révocation dans la diffusion des techniques aux alentours de la France au début du XVIII[e] siècle. L'arrivée des huguenots en Hollande — quelque 60.000 — marque la période de l'âge d'or des Pays-Bas, encore meurtris par la lutte contre l'Espagne. Nous lisons p. 347 : « L'ambassadeur d'Avaux écrivait à Louis XIV le 23 octobre 1685 que de nombreux et riches marchands de la Rochelle, Dieppe, Rouen et Lyon étaient déjà arrivés dans plusieurs villes hollandaises ou avaient fait des plans pour venir aussitôt qu'ils pourraient rassembler leur fortune hors de France ». — Si la stagnation économique (1684-1717) peut s'expliquer davantage par les guerres, la politique fiscale et monétaire malsaine et les famines que par la Révocation (p. 156), la question reste néanmoins posée (même si des industries typiquement protestantes comme les raffineries, soieries, métallurgies souffrirent moins que d'autres, nous dit-on, pendant cette période) de savoir plus profondément si l'atteinte à l'élan du nouveau type d'homme créé par la Réforme n'en a pas été altérée. G. W.

Magda Martini. — Pierre Valdo. Genève, Labor et Fides, 1961 ; in-8, 168 p.

Il y a du mystère dans les origines du mouvement vaudois. Les commencements premiers échappent en général à l'analyse, là comme ailleurs. Sur cette question des origines, les érudits pourront diverger ; sur la personnalité religieuse de Pierre Valdo, ils seront d'accord. Ceux-là mêmes qui, pour des raisons confessionnelles le classeront parmi les « hérétiques », reconnaîtront en lui, moins un exclusivisme soucieux de la pureté de la foi et de la vie qui en découle que la qualité d'une âme authentiquement religieuse. L'expérience religieuse du « pauvre de Lyon », sa traduction française de la Bible, son refus de stigmatiser, comme plus tard un Savonarole et un Huss le feront, nous montrent l'évangélisme fondamental, le signe mystérieux que fut Valdo, « serviteur des serviteurs de la foi », comme il signait lui-même. G. W.

E. Dupriez. — Fénélon et la Bible. Paris, Bloud et Gay, 1961 ; in-8, 231 p.

L'A. de cet ouvrage se livre à une minutieuse investigation sur les origines du mysticisme fénélonien et montre qu'il s'est alimenté continuellement à la Bible, même avant les relations avec M[me] Guyon, dont l'influence est plus récente et n'a rien changé de substantiel à la piété de l'évêque. D'autre part l'A. montre que ce mysticisme a été sans influence sur la doctrine contenue dans *Les Maximes des Saints*, ni le quiétisme, mais a eu pour but d'implanter et de faire croître les vertus chrétiennes dans l'âme et de les amener, par la méditation de l'Écriture, surtout du

Nouveau Testament, aux plus hauts sommets de la contemplation. « La condamnation des Maximes des Saints laisse intacte la doctrine spirituelle de Fénélon et constitue, si on veut y regarder de plus près, une garantie d'authenticité. L'examen approfondi qu'elle connut à Rome, pouvait-elle laisser subsister quelque chose de répréhensible ? » (p. 199). L'ouvrage se termine par trois appendices : I. Fénélon quiétiste ? — II. Les extraits de la Bible dans Télémaque ; — III. Bibliographie très étendue. D. T. B.

Elizabeth G. K. Hewat. — Vision and Achievement. 1796-1956. A History of the Foreign Missions of the Churches united in the Church of Scotland. Edimbourg, Nelson, 1960 ; in-8, 306 p., 25 /-

L'A. était tout désignée par son érudition et sa compétence des problèmes missionnaires pour nous retracer, dans une étude d'ensemble, tout l'effort missionnaire accompli par les Églises presbytériennes qui devaient fusionner dans l'Église d'Écosse. Ce n'est que vers 1800 que commence cette entreprise, qui atteindra sa maturité vers le milieu du siècle, où, malgré la catastrophe de la *Disruption*, les missionnaires des Églises en rupture continueront fraternellement l'œuvre commune. C'est évidemment dans les territoires britanuiques que se développèrent ces missions tout au cours du siècle passé, et l'Inde y occupe une place considérable — du moins quant aux missions étudiées dans ce volume —, puis l'Afrique du Sud et Orientale, enfin le Nigéria et le Ghana. C'est à la Jamaïque qu'avaient été tentés les premiers efforts et c'est en Extrême-Orient que le terrain missionnaire s'ouvrira en dernier lieu. Les résultats numériques n'apparaissent pas très amples, mais on admire de nombreux dévouements sur divers terrains. On est frappé du rôle joué par l'effort d'éducation *(Christian Colleges, High Schools, Elementary schools)* destiné souvent à préparer l'évangélisation à plus ou moins longue portée. Le récit, bien informé et écrit avec art, finit quand même par être quelque peu monotone, bien que l'A. ne se perde pas dans les détails. Bonne contribution à l'expansion missionnaire des Églises protestantes.

D. H. M.

Johannes Gründler. — Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten unter Berücksichtigung der Missionsgesellschaften und zwischenkirchlichen Organisationen. 2 vol. Vienne, Herder, 1961 ; in-8, XIV p., 1378 col. et 221 p., $. 440.

H.-Ch. Chéry, O. P. — L'Offensive des sectes. (Coll. « Rencontres », 44). Paris, éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 520 p.

La maison d'éditions Herder qui a la spécialité des *Lexika* très utiles et accessibles vient d'en augmenter le nombre par un nouveau qui sera le bienvenu chez tous ceux qui doivent s'occuper d'œcuménisme, d'unionisme ou de missiologie. Fruit d'un labeur souvent interrompu de plus de douze ans il présente en ordre alphabétique, comme sur fiches signalétiques, 2660 Églises et sectes religieuses chrétiennes ou sociétés missionnaires, indiquant chaque fois le nom officiel en usage dans les différents pays ou langues. Les 19 premiers numéros sont consacrés aux Églises

catholiques des divers rites (1re partie), ensuite on trouve dans la 2e partie : l'adresse (de l'organisation centrale), une courte histoire, un précis doctrinal, la constitution (ou hiérarchie) de toutes les autres Églises ou sectes qui ont ou ont eu quelque rapport avec le christianisme depuis les sectes du premier siècle gnostique jusqu'aux récentes sectes russes, américaines, africaines, etc. Ainsi l'A. est arrivé au chiffre sus-indiqué, alors que saint Épiphane avait déniché (écrit entre 374-377), avec beaucoup de peine ses 80 hérésies pour leur appliquer son *Panarion*. La 3e partie, statistique, fournit les chiffres des lieux du culte, des fidèles, des membres du clergé et de leurs auxiliaires dans le même ordre alphabétique (état de l'année 1955) ; la 4e partie contient une classification systématique, une longue bibliographie suivie d'un index indispensable (personnes, lieux et matières). Personne ne s'attendra à ce qu'aucune secte chrétienne ne manque dans l'énumération ; ainsi nous n'avons pas trouvé les Antoinistes dont il est question dans le livre suivant (p. 256-268) ; on n'y rencontrera non plus toutes les organisations ecclésiastiques présidées par les *Episcopi vagantes* et énumérées dans le livre publié sous ce titre par H. R. T. Brandreth (Londres, 1961, p. 120-122). Le *Lexikon* est aussi très utile pour la connaissance et la distinction des différentes Églises ou juridictions orthodoxes nationales. L'A. n'indique qu'une Église albanaise aux États-Unis : l'*Albanian Orthodox Church in America* et ajoute qu'elle se trouve sous la juridiction du patriarche de Constantinople et que son évêque est l'auxiliaire de l'archevêque grec. Ici il y a une confusion. L'Église albanaise nommée a comme chef le métropolite Fan S. Noli, 26 Blagden Street, Boston 16 (Mass.) ; l'adresse indiquée à Natick est celle d'une de ses églises paroissiales. L'Église albanaise en communion avec Constantinople, l'*Albanian American Orthodox Episcopacy* a comme évêque Mgr Mark L. Lipa, 54 Burroughs Street, Jamaica Plain (Mass.) qui n'est pas un auxiliaire de l'archevêque grec ; il avait en 1960 deux prêtres et est pratiquement indépendant, mais participe au *Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops* des États-Unis. Dans un n° prochain d'*Irénikon* sera exposée la situation des différentes Églises orthodoxes américaines. Le patriarche noir McGuire de l'*African Orthodox Church* est décédé en novembre 1934 (n° 0127).

La 3e édition du livre du P. Chéry, revue et augmentée, a subi plusieurs améliorations tant par ses additions que par ses précisions et rectifications (cfr *Irénikon*, 1955, p. 124 s.). On ne regrettera pas que la rubrique : *La situation région par région*, sujette à des modifications constantes, ait été omise. Les petites Églises « catholiques non romaines » ont été reléguées dans l'appendice. Elles sont d'une importance numérique insignifiante et d'un foisonnement riche en rivalités et en avatars inextricables. L'A. a conservé la même division : I. Fiches sigualétiques ; II. Les principales sectes au travail en France (adventistes, guérisseuses, mormons, pentecôtistes) ; III. Bilans et leçons très utiles pour les catholiques. « Nous avons à remouter des siècles d'individualisme et d'inertie » (p. 424). Ici la remarque si souvent répétée : « On les fait prier dans lenr langue » et les exigences des laïcs qui veulent être des apôtres ne sont pas des avertissements qu'on peut négliger ou mettre de côté. Il faut lire Wedgwood au lieu de Wedgood (Chéry, p. 520) et de Wedgebody (Gründler, p. 219*). L'Église Vieille-Catholique des Pays-Bas n'a qu'un arche-

vêque, un évêque diocésain (Haarlem) et un évêque titulaire (Deventer). Le P. Chéry mentionne quatre suffragants. D. I. D.

Stewart Perowne. — Hadrian. Londres, Hodder and Stoughton, 1960 ; in-8, 192 p., avec ill., 25 /-

Fils et petit-fils d'évêques anglicans, connaissant bien les régions orientales de l'ancien empire romain, l'A. fait suivre ses *The Life and Times of Herod the Great* et *The Later Herods* du présent ouvrage. C'est l'époque des Hérodes qui a vu naître l'empire romain ainsi que le christianisme. Le règne d'Hadrien marque une nouvelle étape dans le développement historique. Établissant le culte de son favori Antinoüs comme principale divinité, il porte un coup mortel au polythéisme païen ; détruisant la Jérusalem des Juifs, Hadrien contribue au triomphe du monothéisme sous sa forme chrétienne. — Lecture attrayante et démontrant les analogies entre la période traitée et notre siècle, également révolutionnaire par ses exploits techniques et scientifiques. D. H. C.

Annuaire scientifique. — *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.* Directeur Georgios Th. Zoras. IIe période, t. XI. Athènes, 1960/1 ; in-8, 630 p.

Ce qui frappe peut-être le plus dans la lecture des études du tome présent, c'est la distance qu'il y a, ou le bond qu'il faut faire, entre ces différentes contributions où l'on passe sans intermédiaire de l'époque classique ou hellénistique à la Grèce de la fin du XVIIIe et du XIXe siècle. On peut illustrer ce fait par la juxtaposition des deux études du professeur d'histoire moderne, M. Apostolos V. Daskalakis, où la longueur a sa signification : La pensée hellénique d'Alexandre le Grand comme elle s'est manifestée en Asie (p. 79-232) et Koraïs et Rigas (p. 361-390). L'A. conclut la première : « Seulement grâce au génie politique d'Alexandre le Grand et à l'effort continué par les Diadoques, l'esprit hellénique a acquis ce sens cosmopolite, indispensable pour devenir le bien de toute l'humanité ». D'un pas cosmochronique on se trouve devant le protomartyr de l'indépendance nationale, Rigas Velestinlis, extradé par la police autrichienne aux Turcs et exécuté par ceux-ci à Belgrade en juin 1798. Il avait travaillé pour la libération des états balkaniques, tandis que le smyrniote Adamantios Koraïs (1748-1833) vivant surtout à Paris mettait son talent littéraire au service de l'indépendance grecque. M. Daskalakis compare l'activité de ces deux « enfants de la Révolution française » qui de fait ne se sont pas connus. Ensuite Koraïs n'a pas apprécié les œuvres de Rigas pour leur valeur patriotique ; il était plutôt repoussé par la langue populaire de Rigas. A la fin du volume il y a des données intéressantes sur les études et les étudiants de la faculté de philosophie et un mémoire-protestation de cette faculté contre l'arrêt du gouvernement du 12.9.1960 qui a retiré le Service archéologique (pour la surveillance des monuments, des travaux des fouilles et de restauration) au Ministère de l'Instruction pour le soumettre au Ministère de la Présidence. D. I. D.

Imprimatur :
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 15 *Iun.* 1962.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXXV 3e trimestre 1962

Éditorial

Le christianisme est fondé sur la Promesse. Promesse faite à Abraham et à sa race, et qui s'est réalisée en Jésus-Christ. Promesse du retour du Christ. Promesse de l'Esprit-Saint faite par le Christ aux Apôtres avant de quitter cette terre. Cette promesse retenue collégialement par les Apôtres a été transmise à leurs successeurs, et c'est en raison de cette promesse que, en des circonstances importantes, ceux-ci ont à cœur de se réunir pour recueillir sûrement les signes de la présence de l'Esprit dans l'Église. C'est là la véritable raison d'un Concile, et c'est par un acte de foi en cette promesse que le Pape Jean XXIII a voulu réunir autour de lui tous les évêques de la chrétienté unis à son siège, pour délibérer devant les grands problèmes de l'heure.

En tout premier lieu son attention s'est portée sur ses frères dans l'épiscopat ou autres chefs ecclésiastiques qui ne sont pas en communion avec lui, sentant que la chose la plus importante à l'occasion d'un concile qui se fait en une époque où les chrétiens sont divisés, c'est d'arriver à anéantir ces divisions, pour que la présence de l'Esprit puisse se manifester ensuite avec plus de plénitude. Sans doute, ce ne sera pas encore pour cette fois-ci, mais d'y avoir pensé et d'avoir fait le geste efficace pour porter le premier remède à cette situation tragique est un grand point. L'angoisse de la division est présente d'une manière aiguë au cœur du premier évêque de l'Église.

La présence des non-catholiques au concile en qualité d'observateurs, envoyés de plein gré par leurs Églises ou confessions est un témoignage de la large audience que l'appel du concile a recueillie. Il nous paraît que, dans l'ensemble des débats conciliaires et du

sens profond qu'ils devront avoir pour les chrétiens, cette présence est de loin la chose la plus importante. Tout d'abord, parce qu'un très grand nombre de chrétiens, même parmi les séparés de Rome, auront une attache avec le Concile. Ensuite, parce que, pour beaucoup d'évêques catholiques que la perspective de l'unité et sa véritable urgence n'ont pas encore remués dans leur fond, cette présence sera la manifestation subite de ce quelque chose de très important qui s'est produit parmi tous les disciples du Christ au cours de ces dernières années : tous sont en action vers l'unité, et sont ouverts aux problèmes posés par la division funeste dont plus personne ne veut prendre son parti.

Enfin, cette présence ouvre des perspectives étonnamment neuves concernant le pluralisme dans l'Église, pluralisme dont le développement d'une théologie de la collégialité si oubliée dans le catholicisme depuis longtemps, est le premier pas en avant. C'est la grande ouverture à tous les problèmes nouveaux posés par le monde d'aujourd'hui, non seulement à l'Église mais à la civilisation qu'elle représente. Le patriarche Maximos IV, de l'Église grecque catholique, est encore une fois tout récemment revenu sur la question connexe des patriarcats, et spécialement sur l'abolition du patriarcat latin de Jérusalem, laquelle serait un test sûr du sérieux avec lequel on envisagerait les droits des anciennes Églises au concile (Hochland, *août 1962, p. 489 sv.).*

Sans doute, tout en étant une chose de Dieu, le Concile reste aussi une chose humaine. Et les progrès que devront faire les idées n'iront pas sans lutte ni peine. On a mis assez en garde contre une désillusion funeste ceux qui attendent trop du concile en une fois. Nous avons lu récemment dans un petit bulletin protestant de la Suisse romande les remarques suivantes, qui nous ont paru si opportunes que nous ne croyons mieux faire que de les mettre sous les yeux de nos lecteurs, au frontispice de ces pages, en cette semaine où débute le Concile.

« Premièrement, il ne faut pas attendre de ce Concile la réunion des Églises : ce n'est pas un concile de réunion. Et les protestants qui y sont envoyés ou invités ne sont que des observateurs. Le concile voudrait contribuer indirectement au rapprochement des Églises, mais cela, nous ne pourrons en juger qu'après coup, et il

nous faut prier pour que ce Concile y contribue pour sa part et n'agrandisse pas l'énorme distance qui nous sépare.

» *Deuxièmement, le Concile ne changera pas les dogmes et la doctrine de l'Église romaine. En effet celle-ci — comme nos Églises pour les certitudes qui sont les nôtres — considère ses dogmes comme un dépôt sacré auquel on ne peut pas toucher ; et puis, le nombre des questions doctrinales traitées au concile sera moins grand que celui des questions disciplinaires et morales. Toutes proportions gardées, il ne faut pas attendre que le IIe Concile du Vatican soit plus révolutionnaire que les synodes de nos Églises !*

» *Troisièmement, les chrétiens catholiques qui nous semblent les plus évangéliques ne donneront pas le ton au Concile. Comme tout synode, le Concile marchera au pas de l'Église romaine et aussi de la Curie romaine qui joue un grand rôle dans la préparation et la conduite du Concile. Nous prierons pour que les tendances les plus ouvertes sachent se faire entendre et surtout pour que le Saint-Esprit, Lui-Même, par delà les tendances, dirige le Concile réuni.*

» *Enfin il faut savoir que l'application des décisions du Concile ne se fera ni en un jour ni exactement de la même manière dans toutes les Églises catholiques du monde.*

» *Si nous nous souvenons de cela, nous pourrons prier sans arrière-pensée pour cet important Concile et examiner ses décisions dans une juste perspective. Car sans changer ses dogmes ni prendre de décision révolutionnaire, le Concile des évêques, le pape qui le préside et toute l'Église romaine peuvent beaucoup faciliter un dialogue, une compréhension encore que bien rudimentaires et hypothéqués entre les Églises protestantes ou orthodoxes et une Église catholique rajeunie* ». (*J. Sauter, dans* Messager paroissial de Romainmôtiers [*Sept.-oct. 1962*], *Vaud, Suisse*).

Ces paroles marquées du bon sens le plus équilibré, sont de nature à nous montrer combien dans le monde non catholique on met son espérance dans le Concile, et combien les préjugés tendent à s'effacer devant le courant irrésistible vers l'Unité que nous connaissons en ce moment. Espérons toutefois que l'influence présumée de la Curie romaine telle qu'elle est décrite, qui ne peut certes pas s'identifier avec le Concile, ne sera pas aussi prépondérante qu'on semble le croire.

Le Concile dans la théologie orthodoxe russe

---

1. « ...in unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam ». La traduction slavonne de cette confession de foi en l'Église rend le terme « Église catholique » par celui de « Église *sobornaïa* (conciliaire) ». Nous ne savons pas, et probablement nous ne saurons jamais, pourquoi l'antique traducteur du symbole de Nicée-Constantinople a traduit le terme « catholique » par celui de « sobornaïa ». Il est possible qu'à l'époque, où cette traduction a été faite, le mot « sobornaïa » rendait assez exactement l'idée de « catholique », tout en signifiant en même temps « conciliaire ». C'est avec ce dernier sens que l'Église russe a hérité de la traduction slavonne du Credo, et c'est ainsi que la conscience ecclésiale russe a adopté cette traduction, sans se demander si elle est exacte ou non. Si l'Église est conciliaire, le concile devient tout naturellement, pour les Orthodoxes, l'élément fondamental de l'organisation ecclésiale et, même plus, il devient un certain critère de la régularité de cette dernière. Lorsque l'activité conciliaire de l'Église russe eut cessé, après l'institution, par Pierre-le-Grand, en 1721, d'un organe collégial (le « Très Saint Synode Administratif »), la conscience ecclésiale russe considéra ce changement comme un éloignement de la norme canonique.

Bien plus, à partir de Khomiakoff, tout une doctrine, celle de la « sobornost » (conciliarité), s'est construite en partant du terme « Église *sobornaïa* ». Quoique cette doctrine n'ait pas été officiellement adoptée, elle a eu une assez grande influence sur la pensée orthodoxe russe, influence qui a augmenté récemment et qui a même trouvé une assez large audience parmi les théologiens occidentaux. Le concile est l'expression concrète du principe de la « sobornost » donc, non seulement, il devient un élément abso-

lument indispensable de l'organisation ecclésiale, mais il entre dans la nature même de l'Église.

Voilà ce qui explique l'intérêt particulier des théologiens russes pour les conciles. Tous les systèmes dogmatiques « d'école » contiennent des paragraphes spéciaux consacrés à la doctrine sur les conciles. Cet intérêt pour les conciles augmenta surtout lorsque en 1905, il eut été décidé de convoquer un concile de l'Église russe autocéphale en vue de la réforme de la vie ecclésiale pour la rapprocher des normes canoniques. Il surgit presque immédiatement une littérature considérable consacrée à la question du futur concile russe (il n'a été convoqué qu'en 1917 au moment le plus troublé de l'histoire russe), où cette question était traitée du point de vue historique, canonique et théologique. Ces études étaient bien loin d'être objectives, ce qui s'expliquait par les épreuves subies alors par l'Église russe. Pour la plupart du temps des opinions « a priori » et la subjectivité l'emportaient sur la vérité objective. En corrélation avec les réformes démocratiques de l'État russe en général, le concile à venir était, la plupart du temps, considéré comme l'expression du principe démocratique qui, disait-on, aurait été, dès le tout début, le propre de la vie ecclésiale, mais qui aurait été éliminé au cours de l'histoire par le principe monarchique, ce qui a provoqué l'anabiose de la vie conciliaire. Tout naturellement, un tel point de vue amenait à opposer le principe démocratique de l'Église orthodoxe au principe monarchique de l'Église catholique. C'était là une erreur fondamentale, car ainsi on introduisait dans l'Église des principes juridiques hétérogènes, ce qui se fit sentir dans la composition du concile de Moscou de 1917/1918.

Si l'on ne compte pas la doctrine que contenaient les systèmes dogmatiques « d'école », il n'existait, dans l'Église russe, aucune doctrine sur les conciles obligatoire pour tous. Il n'est donc guère étonnant que la discussion sur le concile ait amené à la manifestation d'une grande diversité d'opinions qui s'excluaient quelquefois mutuellement. Il n'y avait qu'un seul point sur lequel on était d'accord, à savoir que l'on reconnaissait l'existence de trois types de conciles : le concile œcuménique, le concile d'une Église autocéphale (« pomiestny sobor ») et le concile de la région métropolitaine (là où cette dernière existait). Quant à la nature

du concile, à sa composition et à son autorité , sur tous ces points il n'existait pas d'accord, comme il n'en existe pas jusqu'à présent. Ce qui veut dire que les gens d'Église du début du siècle, qui préparaient le concile de l'Église russe, ne savaient pas au juste ce qu'était un concile, ou du moins ils n'étaient pas d'accord à ce sujet.

2. A défaut de définitions dogmatiques sur le concile, il n'existe que deux sources qui devraient servir de base à la doctrine sur le concile : la doctrine sur l'Église et la législation canonique. Cette législation commence lors du Ier concile œcuménique et se termine, à strictement parler, lors du VIIe, tout le reste de la législation ne pouvant avoir de valeur obligatoire pour tous. Le concile de Nicée en promulguant ses décisions sur le concile ne légiférait pas dans le vide : il avait, en effet, une expérience historique longue d'au moins un siècle (le IIIe), expérience qui ne pouvait pas ne pas influencer la législation de Nicée. Je laisse de côté la question des conciles carthaginois de l'époque de saint Cyprien, car l'étude de cette question m'éloignerait trop de mon objectif et d'autre part, le problème de ces conciles est des plus difficiles : jusqu'à présent il n'a pas été résolu définitivement. La tendance fondamentale de la législation nicéenne consistait en ce que le concile s'efforçait de remplacer l'idée prénicéenne de la réception par celle du droit, ou du moins de limiter par le droit l'action de la réception ecclésiale. La réception ecclésiale se manifestait de la façon la plus marquante dans l'élection des évêques et dans l'excommunication des évêques, du clergé et des laïcs. Il n'est donc guère étonnant que le concile de Nicée ait consacré à cette question tout une série de décisions.

Avant d'aborder l'étude de ces décisions, je dois noter le fait que le concile de Nicée ne parle pas de conciles œcuméniques. Ayant été le premier dans la lignée des conciles œcuméniques, celui de Nicée a bien pu ne pas prendre suffisamment conscience de ce qu'il était lui-même. Ce qui est plus étonnant, c'est qu'aucun autre concile n'ait édicté de décisions sur le concile œcuménique lui-même. En effet, aucune des décisions des conciles œcuméniques ne nous dit qui doit convoquer le concile et quelle en est la composition, alors que nous trouvons des décisions de ce

genre en ce qui concerne d'autres conciles. Voilà un fait qui n'a presque pas été remarqué, et qui est cependant d'une importance primordiale. Si les conciles œcuméniques n'édictaient pas de décisions sur eux-mêmes, cela veut dire qu'ils ne se croyaient pas en droit de légiférer à ce sujet. Il faut rejeter la supposition que les conciles œcuméniques ne légiféraient pas à ce sujet parce qu'il n'y avait pas de prétexte pour le faire : c'est là une opinion erronée. Lorsque l'empereur Théodose eut décidé de convoquer, en 431, le concile d'Éphèse, il invita les métropolites avec seulement un petit nombre de leurs suffragants : ce qui ne provoqua pas de protestations ouvertes, tout en n'étant pas exécuté par tous. On peut en déduire que les conciles œcuméniques reconnaissaient à l'empereur, et à l'empereur tout seul, le droit de légiférer au sujet des conciles œcuméniques. Par cela même ces conciles avaient été mis à part dans la série des conciles, et leur situation était devenue spéciale. Non seulement ils étaient un phénomène extraordinaire de la vie ecclésiale, mais surtout ils étaient plus l'œuvre de l'Empire personnifié par l'empereur que celle de l'Église. Dès le tout début, les conciles œcuméniques se considéraient comme l'autorité suprême en ce qui concerne les affaires de l'Église ; cependant, cette autorité ne découlait pas des conciles eux-mêmes, mais de l'empereur qui les convoquait, qui définissait leur composition et les questions à discuter. Lorsque l'Empire eut disparu, les conciles œcuméniques disparurent aussi de la vie de l'Église. Le concept moderne du concile œcuménique est un phénomène nouveau dans la vie de l'Église : il n'est donc guère étonnant que la théologie orthodoxe ait été impuissante devant toute une série de questions relatives au concile œcuménique. Qui peut le convoquer actuellement, qui doit définir sa composition et les problèmes à discuter ? Certes, l'on sent maintenant à quel point la convocation d'un concile panorthodoxe, qui aurait été le continuateur des anciens conciles œcuméniques, est devenue une nécessité impérieuse pour l'Église: mais, pour réaliser ce projet, on a dû d'abord avoir recours à un pro-synode, qui devrait trancher les questions préliminaires concernant la convocation du concile.

Maintenant je peux m'occuper de ce que fit le concile de Nicée dans le domaine de la législation sur les conciles. Bien entendu,

je ne peux pas étudier ici cette question pleinement, et je suis obligé de me borner à quelques remarques. D'habitude il est admis de penser que le concile de Nicée a institué deux types de conciles : l'un du type électoral (4e canon du concile de Nicée) et l'autre régulier (5e canon). Il est à noter que ces deux canons, de même que les canons 6 et 7, sont spécialement difficiles à interpréter. Jusqu'à présent leur sens intégral nous échappe. Cependant, quel que soit leur sens, le texte des deux canons ne justifie pas la supposition que le concile de Nicée ait institué deux types de concile. Il est sûr que, par son 5e canon, le concile de Nicée a institué le concile régulier d'une région métropolitaine composé d'évêques de cette région. Pour être plus exact, disons que le concile de Nicée a défini que le concile était une assemblée d'évêques. « Il a semblé bon que dans chaque éparchie (c'est-à-dire province) il y ait deux fois par an des conciles, pour que tous les évêques se rassemblent dans un seul endroit... » Ce qui montre que toute assemblée où prennent part des évêques n'est pas considérée comme un concile ; seule porte ce nom l'assemblée composée uniquement d'évêques. Quant au canon 4, il ne parle pas du tout du concile, et le terme même de « concile » n'y est pas employé. Ce canon dit que l'établissement des évêques doit être fait par des évêques, c'est-à-dire que tous les évêques d'une éparchie doivent, si possible, se réunir dans l'Église pour laquelle l'évêque est établi. Ce n'est pas là un concile, mais l'assemblée ecclésiale d'une Église locale avec la participation des évêques des autres Églises locales de la province. Le canon 4 de Nicée ne peut avoir d'autre sens. Vraiment, il est tout à fait improbable que le concile de Nicée se soit résolu à changer radicalement l'ordre antérieur de l'élection des évêques. Au contraire, le concile a gardé l'ancien ordre. La nouveauté ne consistait qu'en ce que le concile a remplacé la réception ecclésiale de l'élection des évêques par une entente préalable entre les évêques, et seulement entre les évêques d'une seule province. Si plus tard s'établit le point de vue selon lequel les évêques doivent être élus par le concile de la région métropolitaine, c'est le 19e canon du concile d'Antioche de 341 (?) qui donne sujet à une interprétation de ce genre du canon 4 de Nicée. Ce canon dit : « Que l'évêque ne soit pas établi sans le concile et la présence de l'évêque de la métropole de l'éparchie ».

Tout en coïncidant avec le canon 4 de Nicée (qui n'est d'ailleurs pas mentionné), le canon 19 d'Antioche ne reproduit pas exactement celui de Nicée : tout au plus, il lui sert de développement ultérieur. Peu de temps après Nicée, on voit apparaître la tendance de transmettre l'élection des évêques au concile épiscopal, sinon dans toutes les provinces, du moins dans quelques unes. Le canon 18 du même concile en est la preuve : il y est question de l'évêque qui n'a pas été reçu par le peuple de l'Église pour laquelle il a été établi. Un phénomène de ce genre n'a été possible qu'à condition que l'Église locale n'ait pas pris part à l'élection de l'évêque. Les canons d'Antioche n'ont pas été reconnus, pendant une période assez longue, obligatoires pour tous. Ainsi, lorsqu'au concile de Constantinople de 404 les adversaires de saint Jean Chrysostome avaient proposé, sur l'indication de Théophile d'Alexandrie, de le condamner en se basant sur le canon 4 d'Antioche, selon lequel un évêque condamné par un concile perd pour toujours, s'il continue à exercer son ministère, le droit d'être acquitté par un autre concile, les partisans du Chrysostome indiquèrent que l'acceptation du canon 4 d'Antioche entraînerait celle de la doctrine arienne, parce que le concile d'Antioche avait été un concile arien. Il n'est donc guère étonnant que le canon 19 d'Antioche n'ait été appliqué que lentement à la vie courante.

Après avoir mis de côté toute une série de questions liées aux décisions canoniques de Nicée, je peux maintenant résumer de la façon suivante ce qui a été fait par ce concile en matière de législation sur les conciles. Il a institué le concile en tant qu'assemblée des évêques d'une province, assemblée dont la compétence était limitée aux affaires d'excommunication. D'autre part, il a conservé l'assemblée ecclésiale de l'Église locale, à laquelle devaient assister, dans certains cas, comme par exemple l'établissement de nouveaux évêques, les évêques d'autres Églises locales de la même province. Bien qu'à l'époque du concile de Nicée l'ecclésiologie universelle ait déjà pénétré dans la conscience ecclésiale, ce type d'ecclésiologie n'a pas encore eu le temps de prendre la place du type primitif de l'ecclésiologie, selon lequel chaque Église locale est autonome et indépendante. Il est bien évident que le concile de Nicée n'avait pas en vue de sup-

primer l'indépendance de l'Église locale ; au contraire, il cherchait à la conserver dans les conditions nouvelles de la vie de l'Église. Pour ce concile ni le métropolite, ni le concile de la région métropolitaine n'étaient les représentants d'un pouvoir suprême auquel auraient été soumises les Églises locales.

Les conciles œcuméniques ultérieurs n'ont rien apporté de vraiment nouveau dans la législation concernant les conciles. Ainsi, ils n'ont pas créé de concile qui aurait été supérieur à celui de la région métropolitaine. Il est vrai que le I[er] concile de Constantinople parle dans son 6[e] canon d'un concile plus grand (*μείζων σύνοδος*) du diocèse civil. La théologie russe (et la théologie en général) est prête à voir dans ce « concile plus grand » le concile de tous les évêques du diocèse (au sens civil), le patriarcat des temps à venir, en tant qu'une instance plus haute que le concile de la région métropolitaine. Il est fort douteux qu'une pareille interprétation du dit canon soit juste. En effet, dans ce canon il n'est pas question d'un concile de tous les métropolites du diocèse, qui aurait été désigné par le terme « *μείζων σύνοδος* ». Si l'on prend en considération les canons 12 et 14 d'Antioche, on voit que « le plus grand concile » est toujours le même concile de la province, avec la participation d'autres évêques du même diocèse civil [1].

Nous ne trouvons aucune autre indication sur les conciles dans la législation des conciles œcuméniques. Ultérieurement l'organisation ecclésiale (la formation des patriarcats, et surtout des Églises appelées autocéphales) dépassa les limites des décisions canoniques des conciles œcuméniques.

3. La théologie orthodoxe russe, tout en reconnaissant les décisions canoniques pour immuables, part plutôt de la pratique ecclésiale que de ces décisions. Comme je l'ai indiqué déjà, la théologie russe reconnaît deux (ou trois) types de conciles : éventuellement le concile d'une région métropolitaine, le concile d'une Église autocéphale et le concile œcuménique. Nous savons déjà qu'il n'y a aucune décision canonique au sujet de ce dernier.

1. Karl MÜLLER, *Kanon 2 u. 6 von Konstantinopel 381 u. 382*, dans le *Festgabe für A. Jülicher*, Tubingue, 1927.

Les conciles œcuméniques étaient un fait de la vie de l'Église qui est entré dans la conscience ecclésiale. Je reviendrai plus tard sur la question des conciles œcuméniques. En ce qui concerne le concile d'une Église autocéphale, on ne pourrait trouver de base pour lui dans les règles canoniques que par analogie avec les décisions des conciles œcuméniques sur les conciles provinciaux. Au temps de sa dépendance du patriarcat de Constantinople, l'Église russe avait été une des régions métropolitaines de ce dernier. Constantinople appliquait à cette région métropolitaine les règles canoniques en vigueur à l'époque au sujet de ces régions. Devenue autocéphale, l'Église russe n'a cependant jamais comporté de régions métropolitaines. Il est vrai que de temps en temps le pouvoir civil formait des projets de création de régions métropolitaines, mais ils se heurtaient toujours à la résistance des évêques diocésains. L'institution du patriarcat n'a rien changé dans l'organisation de l'Église russe, à la seule exception que le chef de l'organisation de l'Église russe reçut le titre de patriarche au lieu de l'ancien titre de métropolite. Lorsqu'il était question, dans la littérature théologique, de l'institution des régions métropolitaines, on posait tout naturellement la question du concile d'une telle région, comme première de l'organisation conciliaire de l'Église russe.

Beaucoup plus difficile avait été la question de la composition des conciles, notamment du concile général de l'Église russe. Les systèmes dogmatiques d'« école » affirmaient catégoriquement que le concile, quelle qu'en soit la forme, est, quant à sa composition, une assemblée d'évêques. Tout en ne niant pas que des presbytres et des diacres aient quelquefois pris part aux conciles, ces systèmes refusaient catégoriquement de reconnaître ces derniers comme membres du concile, et n'y voyaient que des conseillers des évêques ou leurs représentants [1]. Les décisions conciliaires, et notamment le canon 5 du premier concile de Nicée, servaient de base à cette thèse. Ce point de vue a prédominé pendant très longtemps dans la théologie russe, et personne n'osait le contester. A partir de 1905 la littérature théologique accompagnant les

1. MÉTROPOLITE MACAIRE, *Théologie orthodoxe dogmatique*. Moscou, 1895, t. II, p. 231 (en russe).

projets de convocation d'un concile de l'Église russe, se mit à réfuter catégoriquement ce point de vue. Nous trouvons dans cette littérature l'affirmation que le concile doit être composé non seulement d'évêques, mais aussi du clergé et des laïcs. Les évêques diocésains, consultés à ce sujet, se prononcèrent en grande majorité en faveur d'une telle composition, sous réserve que seuls les évêques devraient avoir une voix délibérative, les autres membres ne possédant qu'une voix consultative. Ce ne furent pas tellement les décisions canoniques qui servirent de base à cette opinion, mais surtout les notions que nous possédons au sujet de la composition des conciles de l'époque pré-nicéenne, notamment ceux de Carthage, et aussi des conciles de l'époque nicéenne et post-nicéenne. Lorsqu'en 1917 le concile de l'Église russe a été enfin convoqué, il était composé non seulement de l'épiscopat, mais aussi de membres du clergé séculier et régulier et de laïcs. Selon la définition de ce concile « dans l'Église orthodoxe russe, le pouvoir suprême législatif, administratif et de contrôle, appartient au concile de toute l'Église russe, ce concile étant convoqué périodiquement et à des dates déterminées, et composé d'évêques, de membres du clergé et de laïcs. »

Malgré l'opinion que l'on peut avoir sur sa composition, il faut reconnaître que le concile de Moscou de 1917/18 a été un phénomène sans pareil dans la vie ecclésiale. Il est d'ailleurs à remarquer que ce concile a été un événement exceptionnel dans l'histoire de l'Église russe. Depuis 1917, la situation tragique de l'Église russe a rendu impossible la convocation d'un autre concile du même type (nous ne savons d'ailleurs pas, si, la situation de l'Église russe ayant changé, un pareil concile aurait été convoqué). Lorsque des conciles ont été convoqués en Russie, après 1917, et encore très rarement, ils n'étaient composés que d'évêques. Il est vrai que le concile de Moscou de 1917/18 jouit d'une autorité exceptionnelle à cause des circonstances extraordinaires pendant lesquelles il a été convoqué et du courage inouï dont ont fait preuve ses membres. Voilà pourquoi toute critique, que ce soit du concile lui-même ou de ses décisions, rencontre pour la plupart du temps des objections très vives [1]. Tout le mon-

1. Il en fut ainsi pour la critique très modérée du concile de Moscou

de avait pris conscience de la nécessité d'une réforme de la vie ecclésiale pour éliminer les défauts provoqués par l'organisation synodale. La discussion ne porte pas sur la nécessité d'une réforme, mais sur la question de savoir si cette réforme a été faite sur des bases ecclésiales et canoniques. Ces défauts n'ont-ils pas été éliminés au prix de l'introduction dans la vie ecclésiale de principes hétérogènes ?

4. Quelles sont les prémisses théologiques du système déterminé par le concile de Moscou de 1917/18 ? En posant cette question, je passe en même temps à la « théologie du concile » en général. Je commencerai par celle des conciles de type épiscopal. « Si, premièrement, écrit le Métropolite Macaire, dans le degré ecclésial de la hiérarchie, il n'y a pas de degré plus haut que le degré épiscopal ; si tous les évêques sont de façon égale les successeurs des apôtres, et s'ils ont, comme les apôtres, reçu du Seigneur le même honneur et le même pouvoir ; si pareillement, leurs successeurs ont la même dignité, qu'ils séjournent à Rome, à Constantinople, ou à Alexandrie, ou n'importe où ailleurs : il va de soi que seul le concile des évêques peut avoir un pouvoir sur les évêques... Si, deuxièmement, toute Église particulière est soumise à son évêque seulement : cela veut dire que plusieurs Églises particulières ne peuvent dépendre que des ordres de tous leurs évêques ou du concile de l'Église autocéphale... Si, enfin, je le répète, chaque Église est confiée en particulier à son évêque : cela veut dire que l'Église du Christ en général, qui réunit en elle en tant qu'Église universelle, toutes les Églises particulières, est indubitablement confiée à tous les évêques en général » [1]. A quelques détails près, il faut noter qu'une pareille doctrine sur les conciles est un lieu commun de la théologie tant orthodoxe que catholique. Comme on le voit clairement du texte cité, cette doctrine part de l'ecclésiologie universelle, selon laquelle les Églises locales sont des parties de l'Église universelle. A la tête de chaque Église locale se trouve un évêque, en tant que successeur

que j'ai exposée dans mon étude *Le ministère des laïcs dans l'Église*, Paris, 1955 (en russe).

1. MÉTROPOLITE MACAIRE, *op. cit.*, p. 230.

des apôtres : donc, à la tête de l'Église universelle ne peut se trouver que le concile des évêques. La théologie catholique complète cette doctrine par le principe de la conciliarité, principe qui est dans l'ordre d'idées de la théologie orthodoxe. Les Apôtres, ou plus exactement, les Douze, formaient un collège, qui agissait, comme tel, dans les questions concernant toute l'Église. Héritier de ce collège des Apôtres l'« ordo episcoporum » répond en commun pour le troupeau que lui a confié le Seigneur [1]. L'unique objection que la théologie orthodoxe aurait pu faire au sujet d'une pareille doctrine, aurait concerné la question du rôle de l'apôtre Pierre dans ce collège des apôtres, et le rôle de l'évêque de Rome dans l'« ordo episcoporum ». Je ne me propose pas de m'occuper de la critique de cette doctrine, et encore moins de discuter sur la question de l'évêque de Rome [2]. Comme je viens de l'indiquer, une pareille « théologie du concile » se comprend facilement dans le contexte de l'ecclésiologie universelle. Selon cette doctrine, le concile manifeste le « corpus episcoporum », et en même temps il est la manifestation de l'Église dans toute sa plénitude. Voilà pourquoi le concile ne peut être qu'une assemblée d'évêques.

La « théologie du concile » du type du concile de Moscou est tout autre. Elle part de la doctrine de l'Église en tant que Corps du Christ, dont les diverses parties occupent des situations différentes dans l'Église. Cette théologie ne nie pas la succession apostolique des évêques, mais affirme que l'Église ne se manifeste que lorsque sont représentés tous les membres de l'Église, et non pas le seul épiscopat : ce dernier, quoique absolument nécessaire à la vie de l'Église, ne représente cependant pas l'Église de façon exhaustive. Le concile doit être une assemblée de toute l'Église, des évêques aux laïcs. D'habitude on cite en faveur de cette

1. Dom Botte, *Presbyterium et Ordo episcoporum*, dans *Irénikon*, 29, (1956).

2. Le seul point que je voudrais noter est que la base théologique des conciles chez Cyprien de Carthage me semble plus convaincante : le concile est la manifestation de l'unité de l'épiscopat, unité fondée sur l'idée que tous les évêques occupent ensemble la chaire unique de Pierre. Il est donc naturel que, pour Cyprien, l'unité de l'épiscopat se manifeste dans l'assemblée des évêques.

opinion les paroles de l'Épître des patriarches orientaux au pape Pie IX, dans laquelle il est dit que le corps même de l'Église, c'est-à-dire le peuple tout entier, est le gardien de la piété : donc il doit être représenté au concile, et ce n'est qu'alors que le concile est vraiment un concile. Mais, en réalité, il n'est pas question d'un concile de ce genre dans l'Épître indiquée. La « théologie du concile de Moscou » donne au terme « concile » un sens qu'il n'a jamais eu en réalité, car il y est question non pas d'un concile, mais d'une assemblée ecclésiale de toute l'Église russe. En conservant pour une telle assemblée le nom de concile, la théologie russe garde le terme de « synode » (forme grecque du terme slave « sobor », concile), mais elle le fait dans un sens conventionnel : on désigne ainsi une réunion de quelques évêques qui agit constamment auprès du patriarche. De tels synodes existaient depuis longtemps dans les patriarcats orientaux, et leur existence remonte à la « *σύνοδος ἐνδημοῦσα* », qui se tenait déjà auprès de l'évêque de Constantinople au Ve siècle.

5. Comme la doctrine du concile épiscopal, la doctrine du concile en tant qu'assemblée ecclésiale part elle aussi de l'ecclésiologie universelle, mais, pour cette fois, considérablement changée. L'Église universelle se présente comme étant divisée en diverses Églises locales. Cependant, ce ne sont pas les anciennes Églises locales, présidées par leurs évêques, qui sont de telles parties de l'Église universelle, mais des Églises autocéphales isolées, sur lesquelles on transpose les attributs des Églises locales primitives : l'indépendance et l'autonomie. Du point de vue de la doctrine de laquelle partaient probablement les membres du concile de Moscou de 1917/18, c'est l'Église autocéphale qui forme l'unité ecclésiale. Selon la définition de ce concile « on nomme diocèse une partie de l'Église orthodoxe russe, partie administrée par l'évêque diocésain ». Nous rencontrons ici pour la première fois une pareille définition dans la théologie orthodoxe qui professe jusqu'à présent que l'Église autocéphale est formée d'Églises locales. Cela n'a cependant pas d'importance pour moi ici et ne doit pas jouer de rôle pour mes lecteurs. Comme toute Église locale des temps anciens, chaque Église autocéphale et,

dans le cas présent, l'Église russe, doit avoir une assemblée ecclésiale qui manifeste son unité et son intégrité.

L'assemblée ecclésiale de l'Église locale ancienne était un fait concret et vivant de la vie ecclésiale. C'était vraiment une assemblée de toute l'Église russe. En fait, il ne peut y avoir d'assemblée de toute l'Église russe. Pour réaliser une telle assemblée le concile de Moscou (et la littérature théologique qui l'avait précédé) introduit l'idée purement juridique de la représentation. Tous les évêques diocésains prennent part au concile, mais la participation du clergé, des moines et des laïcs est remplacée par celle de leurs représentants élus. L'idée de la représentation était inconnue dans l'Église ancienne. Les évêques qui prenaient part aux conciles n'étaient jamais considérés comme les représentants de leurs Églises. Ils sont les présidents de leurs Églises et agissent au nom de leur Église. C'est par les évêques qu'agit toute l'Église, car l'évêque est dans l'Église et l'Église est dans l'évêque. J'ai déjà écrit : « Certainement, si l'Église est un organisme basé sur le droit, dans lequel il y a divers groupes : l'épiscopat, le clergé, les moines, les laïcs, alors du point de vue juridique, chaque groupe peut avoir ses représentants. Il reste cependant à savoir par quel moyen la voix de l'Église sera entendue à travers les représentants de tous ces groupes, car la somme des groupes isolés ne peut pas former le corps vivant de l'Église. La volonté de Dieu se manifeste dans l'Église seulement, et non pas dans la réunion de divers groupes » [1]. Nous pouvons donc nous poser la question de savoir si la décision du concile de Moscou sur le concile en tant que réunion non seulement des évêques, mais aussi des représentants des divers groupes, suit vraiment la ligne de la théologie orthodoxe sur le concile et sa composition. Il me semble, au contraire, que cette décision est en contradiction avec ce que la théologie orthodoxe a toujours contenu ; d'autre part, elle contient le principe essentiel de l'ecclésiologie eucharistique, sous une forme faussée, il est vrai, selon lequel l'assemblée de l'Église locale manifeste la volonté de l'Église, à condition qu'elle soit acceptée par toutes les autres Églises. Mais justement l'idée de la réception a échappé aux membres du concile de Moscou.

1. *Le ministère des laïcs dans l'Église*, Paris, 1955, p. 53 (en russe).

6. « A partir du moment où il devint possible de convoquer des conciles œcuméniques, on y décidait définitivement tout ce qui concerne l'Église entière, comme en témoigne l'histoire de ces conciles ; on ne reconnaissait, en matière de foi, aucun autre pouvoir supérieur à celui de ces conciles » [1]. Cette déclaration du Métropolite Macaire exprime l'opinion généralement reçue de la théologie orthodoxe. Au cours de la polémique contre la doctrine catholique sur le pape, cette thèse est formulée d'une façon plus aiguë : le concile est reconnu comme pouvoir suprême dans l'Église en général. Lorsqu'on parle dans la théologie dogmatique orthodoxe des conciles œcuméniques, on a en vue non pas les conciles œcuméniques en général, mais les conciles qui ont vraiment eu lieu au cours de l'histoire et qui ont été reconnus œcuméniques. Certes, l'attitude de la théologie dogmatique par rapport aux conciles œcuméniques devient simplifiée, car ainsi est levée la question de savoir ce que c'est que le concile œcuménique. La question des conciles est alors transportée du domaine de la théologie dogmatique dans celui des études historico-canoniques. Pour la conscience orthodoxe « les conciles œcuméniques » se présentent comme un phénomène exceptionnel de la vie de l'Église et presque un phénomène qui, peut être, ne pourra pas se répéter. Il y a eu des conciles œcuméniques, mais y en aura-t-il encore ? Il est possible de trouver le point de vue selon lequel un concile pan-orthodoxe, s'il avait été convoqué de nos jours, aurait été un concile œcuménique qui aurait continué la série des anciens conciles. L'Église orthodoxe est l'unique vraie Église : donc, le concile de cette Église est celui de l'Église toute entière, c'est-à-dire, le concile œcuménique. Nous avons devant nous un point de vue absolument analogue à celui de l'Église catholique. Ces deux points de vue sont basés sur la catégorie de l'hérésie [2]. Nous trouvons dans la théologie orthodoxe un autre point de vue, selon lequel un nouveau concile œcuménique est impossible depuis la séparation des Églises, et cela, non pas parce que l'Église orthodoxe a cessé d'être l'unique vraie Église mais parce qu'en

1. MÉTROPOLITE MACAIRE, *op. cit.*, p. 230-231.
2. Voir B. SCHULTZE, S. J., *Riflessione teologica sul significato di « Chiesa Orientale » e « Ortodossia »*, dans *Gregorianum* 42 (1961), p. 444-462.

fait un concile de caractère œcuménique est irréalisable à cause de la division du monde chrétien. Ce même point de vue admet cependant qu'un concile pan-orthodoxe puisse remplir les fonctions qui avaient été dévolues aux antiques conciles œcuméniques et puisse avoir la même autorité que ces derniers, dans les limites de l'Église orthodoxe.

Le terme de « pouvoir » lorsqu'il est appliqué aux conciles œcuméniques, ne veut pas dire « pouvoir » dans le sens que nous lui attribuons, ni dans le sens dans lequel il est employé dans les décisions canoniques. Dans ces dernières, ce terme s'emploie par rapport aux seuls évêques, et non pas par rapport aux conciles ou aux métropolites. On le voit surtout clairement d'après le canon 9 du concile d'Antioche, qui détermine en quoi consiste le « pouvoir (*ἐξουσία*) [1] » de l'évêque : « Que chaque évêque possède le pouvoir dans son Église locale (*παροικίας*) et qu'il la gouverne avec la prudence qui convient à chacun... et qu'il établisse les presbytres et les diacres, et qu'il entende toutes les affaires avec discernement ». C'est seulement dans les décisions du concile de Moscou que le terme « pouvoir » est employé dans un sens juridique, comme on peut le voir de la décision déjà citée de ce dernier au sujet du concile de l'Église russe, en tant que pouvoir suprême. Par contre, quand il est question dans la théologie orthodoxe de pouvoir suprême que possède le concile œcuménique, le terme « pouvoir » veut dire « autorité » avec une légère nuance juridique. Le concile œcuménique possède (ou plutôt possédait) l'autorité suprême dans toutes les affaires de l'Église. Même si l'on admet que le concile œcuménique se considérait lui-même comme un pouvoir suprême, c'était en tout cas dans un ordre d'idées tout à fait spécial, qui admettait l'existence d'un pouvoir suprême régulier. Les principes du droit romain avaient suffisamment pénétré dans la conscience des hommes d'Église de l'époque des conciles œcuméniques pour qu'ils puissent, tout en considérant le concile comme un pouvoir suprême, admettre en même temps la possibilité d'une vacance d'un tel pouvoir. Et cependant

1. On rencontre le terme « *ἐξουσία* » dans le célèbre canon 6 du Ier concile de Nicée. Malheureusement, le sens exact de ce terme nous échappe jusqu'à présent. Il me semble que le sens de ce terme se rapproche de celui qu'il a dans le canon 9 du concile d'Antioche.

les intervalles entre les conciles avaient été considérables : ainsi, entre le IVe concile œcuménique et le Ve (de 553) il se passa cent ans. L'intervalle le plus court a duré quand même 20 ans : c'était celui entre les conciles d'Éphèse de 431 et de Chalcédoine de 451. L'Église a-t-elle pu exister pendant 100 ans, et même pendant 20 ans sans pouvoir suprême ? En outre, même en tenant compte de toutes les réserves qu'il est nécessaire de faire à ce sujet, il ne faut pas oublier qu'à Byzance l'empereur était considéré comme le pouvoir suprême dans l'Église, ce qui était à un certain degré reconnu même en Occident. Si dans la théologie orthodoxe l'accent était mis — et l'est encore — sur le pouvoir du concile œcuménique, c'est seulement (comme je l'ai indiqué plus haut) à des fins de polémique. En mettant cette polémique de côté, on peut dire que pour la théologie orthodoxe le concile œcuménique est l'autorité suprême dans les affaires de l'Église.

7. Quelle est la nature des décisions des conciles œcuméniques, en tant qu'autorité dans l'Église ? Cette question contient une autre question, la plus difficile et la plus actuelle : celle de l'infaillibilité du concile œcuménique. La question a déjà été posée dans la théologie orthodoxe après le concile du Vatican de 1870. Les définitions des conciles œcuméniques sont obligatoires pour tous les fidèles ; ou, comme l'écrivait le Métropolite Macaire, « se soumettre entièrement aux décisions et aux lois des conciles œcuméniques était considéré comme un devoir, auquel on ne saurait manquer, et pour les fidèles, et pour les pasteurs »[1]. Cette thèse n'a jamais été mise en doute, d'autant plus que les conciles œcuméniques ont eux-mêmes déclaré leurs décisions obligatoires et immuables. La question consiste à savoir d'où vient le caractère obligatoire de ces décisions. En ce qui concerne les conciles œcuméniques du passé cette question ne présente pas de difficultés : si leurs décisions sont obligatoires, cela découle de la vérité de ces décisions. Les premiers sept conciles œcuméniques ont fixé des doctrines qui ont été reçues par l'Église en tant qu'expression de la vérité absolue, obligatoire pour tous. La théologie orthodoxe a constaté ce fait et n'est pas allée plus loin, d'autant

1. MÉTROPOLITE MACAIRE, *op. cit.*, p. 231.

plus qu'à l'époque des conciles œcuméniques cette question ne se posait pas. Pouvons-nous affirmer que ce ne sont pas seulement les conciles œcuméniques du passé qui ont dévoilé la vérité contenue dans la Révélation, mais que chaque concile œcuménique peut prétendre à la vérité de ses décisions ? Autrement dit, si un nouveau concile œcuménique se réunissait, ses décisions seront-elles l'expression de la vérité, comme celles des conciles du passé ? La question ainsi posée se transforme en problème de l'infaillibilité des conciles œcuméniques. Ce problème n'a pas été le résultat du développement naturel de la théologie orthodoxe, mais, à un certain degré, il lui a été imposé par la théologie catholique. N'acceptant pas la doctrine de la primauté de l'évêque de Rome, la théologie orthodoxe n'a pu accepter celle de l'infaillibilité de ce dernier. A des fins de polémique contre le le concile du Vatican, la théologie orthodoxe a opposé à la doctrine de l'infaillibilité du pape celle de l'infaillibilité des conciles œcuméniques. Sous cet aspect la doctrine de l'infaillibilité du concile ne semble pas présenter de difficultés, mais il en fut tout autrement quand elle fut envisagée sous l'angle d'un problème théologique. Nous ne trouvons aucun accord à ce sujet dans la théologie orthodoxe. Peut-on accepter le point de vue selon lequel le concile œcuménique, comme tel, est infaillible ? Une thèse de ce genre a été développée par certains théologiens ; elle peut être acceptée, et des arguments théologiques basés sur l'idée de la succession apostolique peuvent être trouvés en sa faveur, si l'on part de l'ecclésiologie universelle et seulement si le concile est une assemblée d'évêques. Cependant, le problème de l'infaillibilité du concile œcuménique n'est pas résolu, lorsque l'on a trouvé des arguments théologiques en sa faveur. En tant que doctrine, la théorie de l'infaillibilité concerne la vie empirique de l'Église et non pas ce qui est en elle éternel et supratemporel. Voilà pourquoi l'aspect historique de ce problème ne peut pas être écarté, si seulement on ne néglige pas la vie historique de l'Église. La première chose à savoir est ce qu'est le concile œcuménique. Cette question est plutôt historique que théologique, du moins en ce qui concerne les conciles du passé. Jusqu'à présent ce problème n'a pas été résolu. Même si nous comprenons le terme « œcuménique » dans le sens qu'il avait à

l'époque romaine, nous devons admettre qu'il n'y a jamais eu de conciles œcuméniques. Les évêques de toute l' « oikouménê », et d'autant plus de l'univers tout entier n'ont jamais assisté à un concile. S'il m'est permis de faire une petite digression dans le domaine de la théologie catholique, ce que je ne me suis pas permis de faire jusqu'à présent, j'aurais pu noter qu'on y trouve l'idée qu'il faut comprendre l' « œcuménicité » non pas au sens matériel, mais au sens spirituel et moral [1]. Je doute que ce soit là vraiment une explication : en outre, ainsi n'importe quel concile, composé n'importe comment, pourrait se prendre spirituellement et moralement pour un concile œcuménique [2]. Il nous reste à reconnaître — ce que l'on faisait d'ailleurs d'habitude — que le concile recevait son « œcuménicité » de l'empereur, qui était non seulement porteur de l'idée impériale, mais aussi l'incarnation de l'Empire. La théologie orthodoxe a toujours insisté sur le rôle de l'empereur par rapport au concile œcuménique, ce qui a toujours été une cause de controverse entre la théologie orthodoxe et la théologie catholique, controverse qui, semble-t-il, est actuellement terminée. Maintenant, cela n'a plus d'importance. C'est une page de l'histoire qui est déjà tournée, mais dans la conception du concile œcuménique il reste quand même une brêche.

L'argument le plus important contre l'infaillibilité de concile, c'est l'histoire des conciles. Il est bien connu qu'au cours de l'histoire il y a eu des conciles qui n'ont pas été reconnus pour œcuméniques, quoiqu'ils aient pu prétendre à ce titre du point de vue formel. Je peux donc ne pas m'arrêter sur ce fait. Mais il y a plus : certains conciles reconnus pour avoir été œcuméniques peuvent difficilement servir d'argument en faveur de l'infaillibilité des conciles œcuméniques. L'accord des évêques qui est à la base de la doctrine sur le concile, est un mythe historique. Sur ce point aussi je peux ne pas m'attarder, car nous savons maintenant par quels moyens on arrivait à cet accord.

1. Th. P. Camelot, O. P., *Conciles œcuméniques du IVe et du Ve siècles*, dans *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne, 1960, p. 54.

2. Déjà R. Sohm (*Kirchenrecht*, Munich et Leipzig, 1923, I, p. 314), affirmait que « gründsätzlich ist jede Synode ein allgemeines Konzil ». Cette affirmation peut être juste ou non selon le contenu que l'on attribue au terme « concile ».

J'aborde maintenant la question la plus importante. Si le concile œcuménique est par lui-même infaillible, ses décisions doivent être automatiquement et immédiatement acceptées. C'est justement cela qui n'avait pas lieu : autour de l'acceptation des décisions des conciles, il se passait d'habitude des luttes. L'idée de la réception était le facteur essentiel de la vie ecclésiale pendant la période pré-nicéenne. J'ai indiqué plus haut que le concile de Nicée voulait remplacer l'idée de la réception par des idées juridiques, mais bien sûr, la réception n'a pas pu disparaître de la vie ecclésiale, comme elle n'a pas disparu de la conscience orthodoxe jusqu'à présent. J'admets que cette question est sujette à caution, mais le fait de la réception (ou, si l'on préfère, de la confirmation des décisions conciliaires, ce qui est une forme juridique de la réception) est un fait historique. A qui appartient la « confirmation » des décisions des conciles œcuméniques : est-ce à l'évêque de Rome ou à l'empereur ? Ceci n'a pas d'importance pour moi en ce moment. Ce qui m'importe, c'est que le concile œcuménique était considéré comme infaillible lorsque ses décisions avaient été entérinées par la personne ou l'organe qui possédait le droit de le faire.

8. Il n'est donc pas étonnant que l'opinion selon laquelle les décisions du concile œcuménique doivent être reçues par l'Église trouve une audience plus large dans la théologie orthodoxe. D'après la doctrine de la réception c'est l'Église qui témoigne de la vérité des décisions concilaires, et non pas le concile lui-même. Je ne peux pas entrer ici dans les détails du problème de l'infaillibilité [1], et je me borne à indiquer que, la question ainsi posée, l'infaillibilité n'appartient pas au concile, mais à l'Église. Une pareille opinion correspond le mieux à l'esprit de l'enseignement de l'Église orthodoxe, parce que la question est ainsi transférée de la catégorie « infaillibilité » dans celle de « vérité ». Est infaillible ce qui est vrai, et la vérité appartient à l'Église. Cependant cette opinion n'est pas assez mise au point dans la théologie orthodoxe, qui, notamment, n'a pas trouvé de réponse à

1. J'ai traité la question de l'infaillibilité dans ma communication faite à Chevetogne au mois de septembre 1961 et qui paraîtra ultérieurement.

la question de savoir comment la réception s'est exprimée dans la vie historique et comment elle doit s'exprimer. Voilà pourquoi la doctrine de la réception par l'Église des décisions conciliaires devient, dans un certain sens, un axiome dogmatique qui n'est pas tout à fait lié à la vie empirique de l'Église. « Le dogme romain de l'infaillibilité du pape, écrit Paul Evdokimov, élimine non pas le fait du *consensus* préalable de l'Église, mais son caractère de nécessité, qui, par cela donnerait sa valeur à la définition papale. Le pape *consulte* le collège épiscopal, avant de se prononcer, mais c'est au moment de la définition papale et *ex sese* que son caractère de dogme est révélé. Dans l'Orthodoxie, le consensus du peuple de Dieu s'opère après la définition pour attester, quand c'est le cas, le caractère divin du dogme formulé *ex consensu ecclesiae* » [1]. Tout cela est absolument juste, mais nous ne trouvons pas dans l'affirmation d'Evdokimov de réponse à la question de savoir comment tout cela se manifeste dans la vie concrète de l'Église. Ce manque de clarté provient de ce que la doctrine de l'infaillibilité est adaptée à l'ecclésiologie universelle, à laquelle la doctrine de la réception est presque inapplicable. Ne trouvant pas de réponse à cette question, la pensée théologique aboutit à la conclusion que dans l'Église il n'existe pas d'organe par lequel se manifesterait la réception. Telle est l'opinion du Père Serge Boulgakov, un des théologiens les plus réputés de ces derniers temps [2]. L'application suivie de cette idée doit nous amener inévitablement au relativisme ecclésiologique.

9. Il me reste à traiter une dernière question, analogue à la question de l'infaillibilité des conciles œcuméniques : quelle est la source de l'autorité des conciles d'une Église autocéphale ? L'analogie des questions conduit naturellement à l'analogie des réponses. Lorsque le concile est considéré, comme une assemblée d'évêques qui possèdent le pouvoir suprême, son autorité découle du concile lui-même. Quant au concile en tant qu'Assemblée d'une Église autocéphale (forme de concile qui a été acceptée dans l'Église russe et qui a trouvé son expression dans le concile

1. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris, 1959, p. 159.
2. S. Boulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 103.

de Moscou de 1917/18), la question de la réception des décisions d'un concile de ce genre a été pratiquement éliminée. Dans la littérature qui a précédé le concile de Moscou, il est curieux de noter qu'un des arguments en faveur d'une telle forme de concile consistait en ce qu'un concile épiscopal nécessite la réception de l'Église russe, tandis que le concile auquel prendraient part les représentants de tous les groupes de l'Église, ne nécessiterait pas de réception, car il est la manifestation de toute l'Église russe. C'est là une véritable aberration de la pensée théologique, qui ne peut être expliquée que par le caractère passionné de la lutte qui était menée autour de la forme du futur concile. Dans l'ivresse de la lutte entre partisans et adversaires de telle ou telle forme du concile on avait, paraît-il, oublié que l'Église russe ne manifestait pas entièrement l'Église orthodoxe, et qu'à côté d'elle existaient d'autres Églises orthodoxes. Si l'on se tient sur le terrain de la réception, on voit que les décisions d'un concile d'une Église autocéphale doivent être « reçues » par les autres Églises autocéphales. Malheureusement, le séparatisme ecclésial a tellement pris racine dans l'Église orthodoxe que chaque Église autocéphale vit de sa propre vie, sans regard sur les autres. L'unité de foi est absolue entre les Églises orthodoxes, mais l'unité de leur vie ne trouve pas d'expression bien claire. Comme je suis orthodoxe, je le dis franchement, car je confesse fermement que ce défaut d'unité est un trait de la théologie orthodoxe et non pas de l'Église orthodoxe.

10. Maintenant je peux résumer ce que j'ai dit et faire quelques déductions. Comme je l'ai indiqué au début de mon exposé, la théologie orthodoxe russe ne contient pas de doctrine sur les conciles bien définie et reconnue par tous. Nous trouvons divers courants d'opinions, qui, quelquefois, s'excluent mutuellement. Il n'y a même pas d'accord sur les problèmes essentiels concernant les conciles. Ainsi, comme on peut le voir clairement de mon exposé, nous sommes en présence de deux opinions sur la nature du concile, nature qui doit se manifester dans la composition de ce dernier : d'après l'une, le concile est une assemblée d'évêques, d'après l'autre, il est composé par les représentants de tous les groupes qui forment le corps de l'Église, des évê-

ques aux laïcs. Cependant, ce ne sont pas là des opinions qui s'excluraient l'une l'autre : en réalité, la différence d'opinions s'explique parce qu'il est question non pas d'un même sujet, mais de deux sujets différents. La première des deux opinions citées a trait au concile tel qu'il a été défini par le I[er] concile de Nicée, la seconde à l'assemblée ecclésiale —, avec quelques changements, nécessités par le fait que toute l'Église russe est considérée comme étant une seule Église locale. Nous avons vu aussi, qu'il n'y avait pas non plus d'accord au sujet de l'autorité des conciles, surtout des conciles œcuméniques. Dans la littérature « préconciliaire » du début de ce siècle on peut voir une opposition nettement manifestée envers l'épiscopat, dont les défauts avaient été provoqués par l'organisation « synodale » de l'Église russe. Voilà ce qui explique le courant contre la reconnaissance de l'autorité d'un concile purement épiscopal. Quant au concile œcuménique, une partie des théologiens russes s'en tenait à l'ancienne opinion d'après laquelle l'autorité du concile découlerait du concile lui-même, et l'autre pensait que l'infaillibilité du concile dépendait de la réception de ses décisions par l'Église. Comme je l'ai indiqué plus haut, c'est justement le problème de la réception qui a été le moins éclairci.

Comment peut-on expliquer ce manque de clarté dans la théologie orthodoxe dans une question aussi essentielle que celle des conciles, qui sont à la base de la vie de l'Église orthodoxe ?

Ce caractère inachevé de la pensée orthodoxe dans le problème du concile s'explique par un certain conflit entre deux types d'ecclésiologie. La théologie orthodoxe part presque entièrement de l'ecclésiologie universelle qui prédomine actuellement, tandis que la conscience orthodoxe garde toujours le type primitif d'ecclésiologie que j'appelle eucharistique. D'après cette ecclésiologie chaque Église locale ayant à sa tête un évêque, possède toute la plénitude de la nature ecclésiale et manifeste l'Église de Dieu en Christ. Il ne peut donc y être question de parties de l'Église, car partout et toujours l'Église se présente dans son intégralité et son unité. En raison de quoi chaque Église locale est autonome et indépendante. L'organisation ecclésiale de l'Église russe, de même que celle des autres Églises autocéphales, concorde avec l'idée de l'Église universelle. Selon l'esprit de l'ecclé-

siologie universelle, l'Église russe et les autres Églises autocéphales sont considérées comme des parties de l'Église universelle. Et cependant, cette partie est tenue pour autonome et indépendante, particularité qui ne peut guère être expliquée du point de vue de l'ecclésiologie universelle, d'après laquelle une partie ne peut être indépendante ni par rapport aux autres parties, ni par rapport au tout. Nous voyons ici des traces déformées de l'ecclésiologie primitive. Les parties isolées de l'Église universelle sont unies par le concile œcuménique, considéré comme un organe qui possède l'autorité suprême, autorité qui se transforme en pouvoir. Par cela même on ne nie pas la possibilité d'une primauté dans l'Église orthodoxe. Nous avons ici devant nous encore un certain manque de suite dans les idées. Comme j'ai essayé de le démontrer [1], l'idée de la primauté est une nécessité ecclésiologique si l'on part du système de l'ecclésiologie universelle, tandis que la non-reconnaissance de la primauté part des prémisses de l'ecclésiologie eucharistique. C'est de ces dernières aussi que part la doctrine de la réception à laquelle sont soumises les décisions du concile œcuménique. L'idée de la réception telle qu'elle a existé avant le concile de Nicée, ne peut pas être appliquée à l'Église, comprise en tant qu'un organisme unique et universel : elle est exclue par l'idée du droit sur lequel est fondée toute l'organisation ecclésiale. Si la théologie orthodoxe introduit l'idée de la réception, c'est là un témoignage de ce que l'Église orthodoxe a conservé le souvenir de l'ecclésiologie primitive eucharistique, où la réception trouve son unique raison d'être et où les décisions d'une Église locale doivent être reçues par les autres Églises, qui sont chacune une Église de Dieu en Christ. Voilà pourquoi, dans cette ecclésiologie, la réception est un témoignage de l'Église sur l'Église. Quand la théologie orthodoxe introduit l'idée de la réception, empruntée à l'ecclésiologie eucharistique, elle est inévitablement aux prises avec une série de problèmes, auxquels elle ne peut pas donner de réponse. Que veut dire « réception » dans le contexte de l'ecclésiologie universelle ? Si l'on insiste

1. *L'Église qui préside dans l'Amour*, dans *La Primauté de Pierre*, Neuchâtel, 1960. — Dans cette étude non seulement l'A. admet une « priorité » de l'Amour, mais aussi, que cette priorité appartient à l'Église de Rome (N. d. l. R.).

sur la réception, n'arriverait-on pas à reconnaître que des parties de l'Église universelle sont placées plus haut que le concile œcuménique, qui est une manifestation de toute l'Église universelle ? Ou bien, pour être tout à fait conséquent, faut-il renoncer, en suivant une théologie dogmatique d'école, à l'idée de la réception et admettre que par lui-même le concile œcuménique est déjà une garantie de la vérité ? Faut-il ainsi se mettre en conflit avec les données de l'histoire ?

* * *

En guise de conclusion je voudrais indiquer que mon article n'est pas une étude de recherche scientifique, mais seulement un article d'information. J'ai tâché d'être objectif au maximum et d'introduire le moins possible mes idées personnelles. En même temps j'ai évité toute polémique, quoiqu'il y ait eu assez de matière à discussion. L'objectivité de mon exposé me dictait l'obligation de ne pas cacher les points faibles de la théologie orthodoxe dans la question des conciles. Cependant, pour moi, comme aussi pour d'autres Orthodoxes la diversité des opinions n'est qu'un témoignage de la liberté inhérente à la pensée orthodoxe et le gage de ses forces créatrices. Je crois que la théologie orthodoxe, délivrée de l'influence d'éléments hétérogènes, trouvera sa propre voie et élaborera une doctrine orthodoxe sur les conciles. La théologie catholique et la théologie orthodoxe sont deux sœurs jumelles, qui se ressemblent beaucoup. Cette affinité les empêche de trouver une solution conjointe, car elles se tiennent sur les mêmes positions, tout en étant opposées l'une à l'autre. Ces deux théologies ont devant elles un but commun : celui de retourner aux sources de la pensée ecclésiale, sans renier entièrement le passé, qui, malgré de nombreux défauts, est de la plus grande valeur.

Nicolas AFANASSIEFF
de l'Institut de théologie orthodoxe
Saint-Serge à Paris.

L'Hérésie des taborites sur l'eucharistie (1418-1421)

L'aspect le plus apparent du réformisme tchèque (seconde moitié du XIVe siècle, début du XVe) était la lutte contre les abus : les réservations, la simonie, les richesses excessives du haut clergé, la vénalité des charges ecclésiastiques. Le réformisme attaquait aussi, sans doute plus profondément, certaines mauvaises habitudes invétérées de la pastorale proprement dite. Aux XIVe et XVe siècles, l'administration des sacrements, au moins de certains sacrements et de certains sacramentaux jouait un rôle largement plus considérable — et certes démesuré — que le ministère de la parole. Et cela — hélas ! — parce que cette administration était la partie « rentable » de l'exploitation d'une prébende, l'occupation majeure de la majorité des clercs. Les prêtres n'enseignaient pas, ou peu, ou mal. Ne voyons-nous pas l'archevêque de Prague Ernest de Pardubice (1343-1364) faire tenir à ses prêtres un petit *vade-mecum* qui leur fournissait l'essentiel de la doctrine, un texte correct du *Pater* et la solution des cas de conscience les plus élémentaires ! Dès lors les prêtres réformistes veulent être avant tout des enseigneurs de la vérité, des prédicateurs, des serviteurs de la parole évangélique, et le réformisme tend à donner à la parole la première place dans la pastorale de l'Église.

Les prêtres se plaisaient à se croire mandatés pour « rendre Dieu présent sur l'autel », ou, comme ils disaient souvent alors, pour *créer leur créateur*. Par là, affirmaient-ils, ils étaient supérieurs à la Sainte Vierge. Elle n'avait mis au monde le Sauveur qu'une fois. Eux, ils le créaient à volonté ! Ils donnaient l'absolution et l'indulgence ou, comme ils disaient, ils « envoyaient au ciel ou en enfer » au gré de leur bon plaisir. Ils célébraient de solennelles liturgies, surtout des offices et des messes pour les

défunts, étendant ainsi, au moins le croyaient-ils, leur pouvoir discrétionnaire sur les âmes du purgatoire. Ils organisaient des pèlerinages vers des sanctuaires miraculeux. Et tout cela, toujours, hélas ! pour de l'argent.

En réaction contre l'avilissement des signes sacrés, la tendance profonde du réformisme affirmait la primauté de la prédication de la parole évangélique. Les usages, les lois ecclésiastiques, les privilèges, les richesses, les cérémonies, les degrés de la hiérarchie, finalement — non pas le droit canon et la liturgie —, mais l'excès du légalisme hypocrite et des cérémonies formalistes devaient faire place à la parole, à la prédication de l'Évangile. Pour les réformistes, c'était le seul moyen de rendre la priorité à l'esprit sur les rites, à la vertu sur les observances, à l'élan spirituel sur les pratiques et les superstitions, à l'Évangile sur l'administration ecclésiastique.

Le zèle des réformistes pour la primauté du spirituel s'accompagna d'un mouvement d'émancipation des laïcs dans le cadre de la vie ecclésiale. D'un côté, les clercs avaient énormément perdu de leur prestige à cause des désordres de leur vie. D'un autre côté, par là même que les prédicateurs réformistes critiquaient les cérémonies ostentatoires, les faux miracles, les prétentions exorbitantes du clergé (je crée mon créateur... ; je vous envoie au ciel ou, s'il me plaît, en enfer) et proclamaient comme l'affaire première et capitale de toute religion chrétienne, la vie selon l'Évangile, par là même ils mettaient pour l'essentiel tous les chrétiens, clercs et laïcs, sur le même rang. On entendait dire alors qu'une femme en état de grâce valait mieux qu'un pape, qu'un palefrenier qui pratiquait l'Évangile était supérieur à un évêque. Wiclif le disait à peu près en ces termes, Huss avec les « distinctions d'usage ». Pour Wiclif, il n'y avait plus de sacerdoce institutionnel. Huss ne va pas jusque là, mais, plus encore que son modèle anglais, il consacre sa vie à la prédication de l'Évangile aux humbles. Comme Wiclif avait traduit l'Écriture en anglais, comme Luther le fera plus tard en allemand et Calvin en français, Huss la traduisit (en partie) en tchèque.

Si les réformistes aimaient la prédication et appelaient les laïcs à participer plus intensément à la vie de la communauté chrétienne, ils s'appliquaient aussi avec un amour particulier —

chose à première vue étrange pour ces contempteurs des rites — à la pratique de l'eucharistie. Ils le faisaient toutefois dans un esprit différent de celui qui régnait alors. Ils critiquaient avec violence les liturgies ostentatoires auxquelles la piété ne trouvait pas son compte, mais ils prônaient la communion fréquente comme le grand remède contre le péché. Sur ce point, l'unanimité des réformistes tchèques était parfaite. Tous les grands noms du réformisme peuvent être cités parmi les apôtres fervents de l'eucharistie. Milíč († 1374) instaure la communion quotidienne dans la maison qu'il a fondée pour ses « filles repenties ». La partie la mieux venue des *Regulæ* de Mathias de Janov († 1394) est un traité sur l'eucharistie dans lequel il démontre la nécessité de la communion fréquente, voire quotidienne. Štítný († 1401), sans doute le premier en date des auteurs spirituels laïcs de l'Occident chrétien, est un partisan chaleureux de la communion fréquente. Huss, tout autant. Et c'est lui sans doute qui, dans une circonstance mémorable, résuma le plus nettement et le plus brièvement la position réformiste (d'ailleurs en cela parfaitement catholique). Consulté en qualité de théologien de l'archevêque de Prague sur des hosties qui prétendûment saignaient dans une petite ville du Brandebourg et qui attiraient d'immenses pèlerinages, il aida à découvrir la supercherie et, dans un libelle qu'il consacra à la question, il écrivit que ce n'est pas à Wilsnack (ainsi s'appelait la localité où se produisait le faux miracle) que coulait visiblement le sang du Christ. Ce sang, déclarait-il, était invisiblement présent sur l'autel pour le salut de tous.

Voilà donc comment le réformisme, hostile d'instinct à l'inflation cérémonielle des signes sacrés et, en particulier, de l'eucharistie, retient pourtant celle-ci avec amour, mais pour en mettre en valeur le sens originel. Si nous comprenons bien les réformistes, l'eucharistie était devenue l'occasion d'abus scandaleux, tel l'escroquerie de Wilsnack. Le sacrement du corps et du sang du Seigneur prêtait l'occasion à des cérémonies grandiloquentes qui faisaient la fortune d'entreprises simoniaques. Aussi étrange que cela puisse paraître, l'eucharistie était l'aliment par excellence de l'orgueil sacerdotal, les prêtres se prévalant de leurs célébrations pour se comparer avantageusement à la Mère de Dieu. Le réformisme exigeait que, conformément à l'Évangile et à la tradition,

l'eucharistie redevienne le premier et le principal aliment de la vie spirituelle de tous les chrétiens sans exception.

Le réformisme ne découvrit pas d'un seul coup toutes les implications de sa doctrine eucharistique. Au premier stade, avec Milíč, Janov, Štítný, la grande revendication était la communion quotidienne. Il n'est pas besoin de montrer que le réformisme, en ce point, revenait aux sources. Il obéissait aussi, déjà, à sa tendance « anticléricale ». On n'admettait pas, ou on admettait mal que les prêtres communiassent tous les jours, s'ils en avaient le désir, et que le peuple chrétien ne pût le faire. L'eucharistie était le grand moyen du salut, également à la disposition de tous.

Cet aspect des revendications réformistes paraît avec plus de clarté dans un second stade. En 1414-1415, au moment où Huss se débattait à Constance contre un des plus singuliers conciles de l'histoire, les réformistes inaugurèrent à Prague la communion sous les deux espèces. C'était, encore une fois, un coup direct porté à ce que les réformistes appelaient les « déviations humaines » de la vérité chrétienne. Les réformistes entendaient restaurer une pratique évangélique. Ils supprimaient aussi une nouvelle différence, jugée abusive, entre le clergé et les laïcs. L'eucharistie devait être administrée de la même manière à tous.

Au troisième stade, celui surtout des taborites, on voulut arracher aux prêtres leur grand miracle, leur « création du créateur », le suprême argument de leur morgue. Car c'était bien lorsqu'elle était agenouillée *a longe* devant l'hostie aux mains des prêtres, que la plèbe ignorante, incapable de comprendre un mot aux célébrations latines, se voyait confirmée dans son état d'infériorité et de soumission. Il fallait remédier à cet abus, réapprendre aux chrétiens que l'eucharistie, ce n'était pas un miracle redoutable à la disposition des prêtres, mais au contraire le grand moyen institué par Jésus-Christ pour libérer les hommes de l'ignorance et du péché. Il fallait apprendre au peuple chrétien que le Seigneur avait institué ce sacrement comme le mémorial de sa passion, qu'il avait invité ses disciples à le célébrer fraternellement en commun et qu'il avait donné le pain eucharistique en nourriture des âmes.

Jusqu'au jour où l'influence de Wiclif devint prépondérante les théologiens réformistes n'allèrent pas plus loin. Ils ne mirent

pas en doute le caractère réel de la présence eucharistique. Ils s'efforcèrent seulement de rendre à l'eucharistie la place qui lui était due dans la piété chrétienne. Avec Wiclif tout changea. L'influence du théologien anglais avait déjà eu pour effet que certains théologiens praguois, entre 1400 et 1415, sans nier probablement la présence réelle, avaient admis la théorie de la remanence du pain. Puis, à partir de 1418, sous l'influence du wiclifiste anglais Pierre Payne, qui s'était réfugié en Bohême, l'évolution s'était poursuivie chez une fraction des hussites, les taborites. L'idéologie wiclifiste s'y infiltra sans peine dans des esprits que le refus d'accepter les abus régnants ne portait que trop naturellement à embrasser des excès contraires.

Puisque le Seigneur avait institué l'eucharistie *en sa mémoire*, il était évident qu'il en était absent. On ne célèbre pas la mémoire d'une personne présente, mais d'un absent. A la célébration communautaire du mémorial du Sauveur on avait, au gré des taborites, substitué la reproduction à volonté du miracle de la création du créateur par les prêtres. C'était une imposture qui entraînait directement les chrétiens à adorer du pain, donc à l'idolâtrie. En réalité, lorsque l'Écriture parle du pain qui *est* le corps du Christ, elle en parle comme du Christ qui *est* la pierre angulaire, ou du Verbe de Dieu qui *est* une semence, ou de Jean-Baptiste qui *est* Élie, ou des sept épis qui *sont* sept années fertiles. L'Écriture est coutumière de ces appellations figuratives. Elle nous raconte aussi comment Dieu se manifesta parfois sous des symboles qui pourtant gardaient tous leur nature propre, tout en jouant un rôle symbolique. La colombe qui parut au baptême du Christ était une véritable colombe. Le feu de la Pentecôte était un feu comme tous les autres feux.

La thèse wiclifienne, reprise par les taborites, fait surtout usage de deux arguments fondamentaux, l'un exégétique, l'autre théologique. Voici l'argument d'exégèse. Lorsque le Christ déclara, en désignant le pain : « ceci est mon corps », il rendit pour toujours la présence eucharistique dépendante de l'existence du pain. Là où il n'y a pas de pain, il n'y a pas de corps du Christ, puisque, précisément, c'est le pain qui est le corps du Christ. Le pain subsiste donc entièrement, totalement, substantiellement, et il ne peut être le Christ qu'en figure. C'est pour cela que saint

Paul aussi parle toujours du pain eucharistique. Il ne parle pas d'accidents sans sujet d'inhésion.

Et voici l'argument théologique, ou plutôt le résumé des arguments qui, sous des formes à peine variées, sont dispersés dans ce qui nous reste aujourd'hui des traités des taborites sur l'Eucharistie : Le corps du Christ n'est pas substantiellement dans l'hostie parce que nos sens ne nous le renseignent pas. Or nos sens ne peuvent nous tromper. — Si l'hostie était *substantialiter* le Christ, celui-ci se corromprait, grandirait, tomberait en putréfaction, serait mangé par les vers, digéré par l'estomac. Tout cela est impossible. Un corps ne peut être substantiellement qu'en un seul lieu. Or le corps du Christ est au ciel. Et il y est d'une manière parfaitement corporelle. En témoignent les apparitions du Christ après sa résurrection, qui furent celles d'un corps organisé, *in carne et ossibus*, modèle de ce que sera notre corps après la résurrection. Le Christ est donc au ciel, tel qu'il viendra nous juger au dernier jour *in forma vere humana*. Il ne peut donc être sur terre. En admettant même que le corps du Christ est maintenant au ciel, doué de propriétés glorieuses, il ne pourrait être ainsi dans l'eucharistie, s'il fallait qu'il y fût substantiellement, puisque l'eucharistie a été instituée avant la Passion, lorsque le Christ était encore dans son corps mortel... Le corps humain, physique, du Christ est donc au ciel. Il ne peut être ailleurs.

Autres variantes d'un argument, au fond, toujours le même : si le Christ était présent substantiellement dans une hostie, et comme il le serait en même temps dans beaucoup d'autres, il se trouverait à sa propre droite, à sa propre gauche, au-dessus et en dessous de lui-même... Ou encore : les dimensions du corps du Christ ne peuvent tenir dans une petite hostie... Ou bien, pour montrer que la substance du pain et du vin reste : les Corinthiens s'enivrèrent du vin eucharistique et saint Paul les exhorta à en user modérément.

En fait, ces arguments n'apportèrent rien à quoi il n'avait pas été répondu depuis longtemps. Lorsque l'Église affirme que le Christ est présent *substantialiter* dans l'hostie, elle précise que cette présence de tout le Christ n'a pas lieu selon le mode naturel des corps physiques. Le Christ est entièrement présent et, à la

fois, entièrement soustrait à tous les contacts qu'entraîne une présence physique ordinaire. L'eucharistie ou l'hostie est parfaitement la personne que nous adorons en fléchissant le genou et, à la fois, l'objet que la liturgie désigne comme une chose et que nous bénissons, rompons, mouvons en même temps que le calice, distribuons et mangeons. Notre adoration s'adresse au *sujet* mystérieusement présent. Nos manipulations se terminent à *l'objet* : les espèces, les apparences. Telle est notre foi.

Des théologiens utraquistes s'efforcèrent de la rappeler à leurs adversaires taborites. Ils le firent très souvent avec l'aide de saint Thomas d'Aquin et parfois même avec celle de Duns Scot. Ce fut sans succès. Rien ne put persuader les taborites d'admettre les accidents sans sujet d'inhésion, la substance privée des effets de sa quantité propre. Car c'était des discours sur ces sujets qu'on leur tenait. Toutes ces élucubrations furent condamnées à rejoindre, au dépôt des accessoires défraîchis, les indulgences, les fausses reliques et les faux miracles, la simonie et l'idolâtrie. L'eucharistie, pour les taborites, restait le mémorial de la passion du Sauveur. Elle contenait le corps et le sang du Christ *in figura*, sacramentellement, efficacement, spirituellement, mais non pas substantiellement, physiquement. Les taborites s'obstinèrent à considérer comme idolâtres ceux qui fléchissaient le genou devant l'hostie... L'hérésie des taborites se termina très simplement. Par le fer et le feu. L'Église romaine n'eut même pas à intervenir. Dans l'entre-acte des batailles contre les croisés catholiques, les hussites se déchiraient entre eux. Il arriva ainsi que le grand général Žižka brûla en 1421 les théologiens taborites Kaníš et Martínek. D'autres survécurent, tel Pierre Payne, le wiclifiste anglais, réfugié en Bohême, qui fit partie de la délégation hussite au Concile de Bâle en 1431, mais il n'y défendit plus la présence purement symbolique.

Après ce bref aperçu historique, tentons une analyse, à la fois historique et théologique, de l'hérésie taborite sur l'eucharistie. Ce qui frappe en premier lieu, c'est que le lit en a été fait par la décadence de la vie ecclésiale de l'époque. Les taborites, en continuant sur la lancée du réformisme, ont dépassé le but, mais leur point de départ était juste. Il n'était pas une révolte contre une

évidence évangélique, mais contre un état de choses absolument détestable, où, par la faute des hommes, le sacrement de l'unité dans le Christ, loin de remplir son rôle de rassembleur du peuple chrétien, était devenu un élément d'exploitation aux mains d'une caste. Une fois de plus, le désordre de l'Église a engendré le schisme et l'hérésie.

Il n'y a pas que cet aspect de l'hérésie taborite sur l'eucharistie, qui soit pénible et décevant. L'examen des arguments que les adversaires se jetèrent à la face ne peut aussi nous inspirer que des réflexions désabusées. Sur le terrain de l'exégèse, Pierre Payne, reprenant une vue de Wiclif, disait que, dans les paroles de l'institution, le mot *hoc* voulait dire *ceci*, ce *pain* et concluait que le pain, étant pain, ne peut donc être le corps du Christ que symboliquement. Il posait ainsi le sens de *hoc* a priori. Il niait a priori qu'il puisse devenir autre chose dans les mains du Christ. Il donnait la question comme résolue — et dans un sens arbitraire — avant même de l'avoir examinée.

Cependant l'argument que les utraquistes opposaient à Wiclif et à Payne repose tout entier sur le mot *est : hoc, est* c'est-à-dire *ceci est réellement*. Or, il faut bien l'avouer, il ne subsiste plus rien de cet argument, depuis que les exégètes ont étudié l'araméen et, constatant que la copule *est* n'existe pas dans cette langue, ont admis que le texte primitif a dû être, non pas *ceci est réellement* ni *ceci signifie symboliquement*, mais *ceci, mon corps*. Des seuls récits de l'institution, il n'est donc pas possible de conclure à la présence réelle. Il faut pour cela recourir à saint Paul et à la tradition. Est-il évident alors que, dans cette querelle, la question d'exégèse était mal posée ! On ne peut penser qu'avec tristesse aux joutes furieuses et vaines qui opposèrent sur ce terrain les interprètes, les uns réalistes, les autres symbolistes, des paroles de l'institution. On ne peut que les renvoyer dos à dos, taborites, utraquistes et catholiques. Au lieu de se disputer, ils auraient mieux fait tous d'apprendre l'araméen !

L'argument théologique n'était pas mieux conduit par les adversaires qui s'affrontaient. Dans la controverse, tant les taborites que les tenants de l'orthodoxie catholique considéraient que la présence réelle et la présence conçue à la mode scolastique étaient indissociables. Ce que les catholiques exigaient des tabo-

rites, c'était d'accepter non seulement la présence réelle, mais aussi l'explication scolastique qu'ils en proposaient. Et ce que les taborites combattaient, c'était la présence, entendue de la même manière philosophique précise. Il y eut là une entente parfaite sur un malentendu commun, une confusion commune entre le dogme de la présence réelle et son explication scolastique.

Ce que les uns défendent, c'est que la substance *physique* du pain est transformée au corps du Christ, que les *accidents* du pain subsistent sans sujet d'inhésion, que la substance du Christ, comportant sa quantité propre et tous ses accidents, est présente *per modum substantiae*. Et c'est cela que les autres nient. Ils n'admettent pas que la substance *physique* du Christ, privée des effets de sa quantité propre, puisse être présente selon le mode de la substance et que la substance physique du pain puisse être détachée de ses accidents. Ni les uns ni les autres ne font l'effort de dissocier la présence réelle des notions philosophiques en vogue de substance, accidents, changement substantiel, transsubstantiation. Dans cette hypothèse, la transsubstantiation eucharistique se soutient ou ne se soutient pas, en somme, selon qu'on accepte ou qu'on refuse certaines implications d'une philosophie précise de l'être physique.

Or, les théologiens sont aujourd'hui d'accord pour admettre que les définitions de l'Église, en particulier celles du Concile de Trente sur l'eucharistie, ne sont pas du même coup une canonisation de l'hylémorphisme. Le Concile s'est servi des termes en usage. Il n'a pas voulu leur donner de sens philosophique précis. Il a défini la conversion de la substance du pain et du vin en la substance du corps et du sang du Christ. Il n'a pas entendu définir que tout être physique était composé de matière et de forme, de substance et d'accidents, ou que la quantité propre d'un être physique était réellement distincte de sa substance. Une preuve en est que le Concile de Trente n'a pas opposé dans sa définition *substance* et *accident*, le binôme spécifique de l'hylémorphisme scolastique, mais *substance* et *espèces* ou *apparences* *(species, manentibus speciebus)*, ce qui nous situe en dehors de la terminologie de l'École.

La controverse théologique entre taboristes et catholiques a ainsi été aussi vaine que leur querelle d'exégèse. Qu'au moins

une leçon se dégage de là ! Qu'on s'en tienne à saint Thomas d'Aquin, qu'on se laisse tenter par les explications adaptées ou soi-disant adaptées à la science moderne, qu'on place la transsubstantiation dans le domaine de la métaphysique pure ou qu'on refuse ces interprétations et quelques autres pour s'en tenir à la présence « religieuse » ou à la *Mysteriengegenwart*, au point de vue de la foi, une chose certaine : ces vues sont à tout jamais purement académiques. Elles ne peuvent en aucun cas fonder des querelles qui mènent au schisme ou à l'hérésie. Le Concile de Trente n'a pas défini la substance dont il parlait. Il a proclamé que toutes les apparences du pain subsistaient, mais qu'il était, dans son fond le plus intime et le plus vrai, transformé au corps et au sang du Seigneur. C'est là le dogme et c'est aussi là le mystère. C'est sur lui que doit se fonder l'union des chrétiens. Il est évidemment exclu qu'on essaye de le rapetisser plus ou moins à la mesure de l'incrédulité ou du scepticisme. La tradition de l'Église a toujours affirmé le caractère réel de la présence eucharistique. Elle s'est toujours opposée à une explication purement symbolique. Mais, cette présence une fois admise, elle n'a jamais opté pour une quelconque explication de cette présence dans les cadres d'une philosophie déterminée. Nous n'avons pas le droit d'exiger d'avantage.

Nous pouvons par contre mettre une assez grande espérance dans l'exégèse moderne. Là où elle ne se laisse pas dominer par des préjugés philosophiques, devenue plus savante et plus objective que celle du XIVe siècle, elle peut beaucoup à l'heure actuelle pour rapprocher les chrétiens. La solidité de méthodes universellement reçues peut unir des esprits venus des horizons les plus différents.

Nous devons surtout souhaiter le progrès d'une remise au point et... à neuf de la liturgie, espérer qu'une réforme profonde fasse de la messe une assemblée vivante à laquelle le plus humble des chrétiens pourra s'associer du commencement à la fin sans l'aide d'un missel et sans « explications ». Aucune âme chrétienne n'éprouvera plus alors le besoin de chercher ailleurs — dans d'autres lieux et d'autres philosophies — le souvenir de la passion du Seigneur, sa présence et sa grâce.

Paul DE VOOGHT

Note. — Pour l'ensemble de cet article il y a lieu de consulter mes deux livres : *L'Hérésie de Jean Huss* et *Hussiana* (Louvain, 1960). Au sujet de l'hérésie taborite et des réponses qu'elle a suscitées à l'époque, voir J. SEDLÁK, *Táborské traktáty eucaristické*. Brno, 1918, comprenant une étude de l'auteur et l'édition de plusieurs textes. Sur l'exégèse des paroles de l'institution, cfr P. BENOIT, O. P., *Les récits de l'institution et leur portée*, dans *Lumière et Vie*, nº 31, février 1957, p. 49-76 et J. DUPONT, O. S. B., « *Ceci est mon corps* », « *Ceci est mon sang* », dans *Nouvelle Revue théologique*, t. 80, 1958, p. 1025-1041. Pour ce qui est de la présence réelle, nous nous trouvons devant une littérature contemporaine considérable. Il faut forcément se limiter à quelques titres. Voici d'abord parmi les auteurs qui, à propos de discussions récentes, ont réaffirmé l'indépendance du dogme de toute systématisation philosophique : J. DE BACCIOCHI, *Le Mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*, dans *Nouvelle Revue théologique*, t. 77, 1955, p. 561-581 ; du même auteur : *Eucharistie, III. Données du Magistère ; IV. Théologie*, dans *Catholicisme*, t. IV. Paris, 1956, col. 638-657 ; C. COLOMBO, *Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione*, dans *La Scuola cattolica*, t. 83, 1955, p. 89-124 ; du même auteur : *Ancora sulla dottrina della transustanziazione e la fisica moderna*, dans *La Scuola cattolica*, t. 84, 1956, p. 263-288 ; J. COPPENS, *Miscellanées bibliques, XXIV. Mysterium fidei*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 33, 1957, p. 483-506 ; L. GODEFROY, *Eucharistie d'après le Concile de Trente*, dans *Dict. de th. cath.*, t. V, col. 1348-1349 ; R. MASI, *Teologia eucaristica e fisica contemporanea*, dans « *Doctor communis* », 1955, p. 31-51. Un excellent exposé de la théologie thomiste de la présence réelle a été donné par H. BOUESSÉ, O. P., *La Présence du Christ dans l'eucharistie*, dans *Revue thomiste*, t. 56, 1956, p. 620-640. Un essai de « moderniser » la transsubstantiation a été fait par F. SELVAGGI, *Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna*, dans *Gregorianum*, t. XXX, 1949, p. 7 sv. ; du même auteur : *Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica*, dans *Gregorianum*, t. 37, 1955, p. 16-33. A propos de la *Mysteriengegenwart*, cfr *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, édité par B. Neunheuser, Düsseldorf, 1960 ; B. NEUNHEUSER, *Neue Äusserungen zur Frage der Mysteriengegenwart*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 5, 1958, p. 333-353 ; P. WEGENAER, *Heilsgegenwart*, Münster, 1958.

La dernière réunion du Comité central du Conseil œcuménique des Églises

Paris, 7-16 août 1962.

La réunion du Comité central du COE revêtait cette année une importance toute particulière. Tout d'abord, c'était la première fois que ce Comité se réunissait depuis New Delhi où le Mouvement œcuménique avait été marqué par deux événements importants : l'intégration du Conseil des Missions et l'accession au Conseil de plusieurs Églises orthodoxes de derrière le rideau de fer, notamment de l'Église russe. De plus, c'était la première fois aussi qu'une réunion officielle du COE avait lieu en pays occidental catholique. La réunion se tint, comme on sait, à Paris, dans la salle des fêtes de la Maison internationale de la Cité universitaire, laquelle offrait un cadre somptueux aussi propice que possible à la réussite d'une telle rencontre. Enfin, plus important encore, cette réunion précédait de peu l'ouverture du IIe Concile du Vatican, et on devait y discuter de l'envoi des observateurs du Conseil qui y prendraient part.

Tout cela nous invite à insister plus que de coutume sur cette réunion, et à nous étendre quelque peu sur les problèmes qui y furent discutés. Au reste, le Mouvement œcuménique tout entier, son organisme — ses organismes — et ses travaux ne sont-ils pas devenus pour les catholiques sensibilisés par l'approche du futur concile, des réalités dont les dimensions augmentent chaque jour dans des proportions inattendues, comme le seraient des montagnes au bord d'un continent auquel accède un navire ?

Un ensemble de questions qui ressortissent proprement à l'œcuménisme seront présentées tout d'abord ici. Nous dirons quelques mots à la fin de cet article sur ce qui regarde la présentation du cadre, les réceptions, les contacts privés etc., autant de choses qui ne sont pas négligeables dans cet énorme brassage de rapports humains.

* * *

Le Comité central, tel qu'il a été remanié à New Dehli, se compose de 106 membres : les 100 membres ordinaires élus, et les six présidents du COE, dont trois seulement étaient venus à Paris (l'archevêque Jakovos d'Amérique, orthodoxe, le pasteur Niemoeller, luthérien et le Dr. Parlin, méthodiste). Pour l'ensemble des membres, on comptait 17 laïcs dont 5 femmes, soit près de 20 %. Des 12 membres des Églises de l'Est, 10 étaient présents, notamment le métropolite Nikodim de Iaroslav et Rostov, et le métropolite Justin de Roumanie. Ajoutons ici que, comme cela avait déjà été fait à New Delhi, des observateurs catholiques avaient été désignés par Rome pour assister à cette réunion. Ils étaient au nombre de deux : le R.P. J. Hamer, O.P. et le R.P. J. Sheering, pauliste américain.

L'ensemble des travaux peut être réparti en trois phases : La première, comprenant tout ce qui a précédé le travail des commissions, la seconde, se limitant aux travaux des commisssions elles-mêmes, — travaux qui se faisaient à huis clos et où furent débattus les principaux problèmes de la session — ; la troisième enfin, comportant les rapports de ces commissions, réparties selon les quatres divisions constituées à New Delhi, à savoir : 1° la Division de l'Évangélisation et de la Mission ; 2° la Division d'Entr'aide ecclésiastique ; 3° la Division de Formation œcuménique ; 4° la Division des Études.

Au programme figurait, après les discours d'ouverture et les discussions qui s'en suivirent (parmi lesquelles la plus importante était celle des observateurs au concile), le développement du thème capital choisi à New Delhi et qui occupera le Conseil pendant plusieurs années, c'est-à-dire *Le caractère définitif de l'œuvre de Jésus-Christ à l'âge de l'histoire universelle ;* ensuite la manière

dont le travail du COE s'était poursuivi dans chacune de ses quatre divisions remaniées à New Delhi ; enfin, après des informations sur l'Unité et les Missions et l'agrégation de nouvelles Églises, les rapports des commissions au Comité central.

I. Les discours d'ouverture

La séance d'ouverture du mardi soir 7 août fut d'une exceptionnelle densité. Après un culte d'introduction, M. Couve de Murville, ministre des Affaires étrangères de France et lui-même de religion réformée émit ses vœux personnels pour le succès des travaux. Le pasteur Charles Westphal, président de la Fédération des Églises réformées de France, souhaita ensuite, au nom de celles-ci, la bienvenue dans la capitale française aux membres du Comité. Après quoi le Dr. Visser 't Hooft lut en français son rapport de Secrétaire général au comité central et orienta son intervention sur les questions d'actualité déjà mentionnées.

Refaisant brièvement l'historique du COE depuis le projet de sa création à Westfield College en juillet 1937, le Dr. Visser 't Hooft s'arrêta sur ces mots de W. Temple prononcés l'année suivante : « Le COE facilitera l'approfondissement et l'élargissement de cette unité qui, en son temps, prendra la forme d'une union plus parfaite ». On peut mesurer la valeur prophétique de ces paroles à ce qui s'est accompli depuis lors. Cependant, en réaliste, M. Visser't Hooft nota : « Vingt-cinq ans ne sont qu'une période bien courte dans l'histoire de l'Église, et une seule question se pose vraiment : l'unité que nous possédons conduit-elle vraiment à l'union plus parfaite que le Seigneur nous destine ? »

Prenant occasion de l'accession de nouvelles Églises d'URSS, le Secrétaire général insista sur l'urgence d'une confrontation théologique entre l'Orient et l'Occident et sur l'enrichissement qui en résultera pour tout le mouvement œcuménique :

« Nous espérons voir, dit-il, la conférence mondiale de Foi et Constitution l'an prochain, ainsi que le travail de toutes les autres divisions et départements du Conseil, contribuer à briser les barrières qui ont pendant des siècles séparé les traditions orientales et occi-

dentales, et à leur permettre de partager ainsi leurs dons spirituels particuliers ».

Il aborda ensuite un deuxième problème d'actualité, et souhaita une autre confrontation, cette fois avec l'Église catholique romaine. Il est certes significatif, aussi bien pour le COE que pour l'Église catholique, d'entendre le Secrétaire général déclarer au Comité central que :

« pour une grande partie de la chrétienté, le Concile aura une portée immédiate si considérable, et, pour les rapports de l'Église catholique romaine avec toutes les autres Églises chrétiennes de si vastes conséquences que nous, COE, auquel tient à cœur la cause chrétienne tout entière dans le monde entier, ne pouvons qu'affirmer : *nostra res agitur* ».

Tout en soulignant les inconnues du Concile, l'orateur fixa en quatre points, à l'égard de celui-ci, l'attitude du COE :

« Tout d'abord, dit-il, il nous faut l'accompagner de nos prières, nous tenir au courant aussi pleinement que possible de son travail, ne rien faire qui puisse rendre plus ardue la tâche des Pères conciliaires, et tout faire pour les encourager dans leurs efforts de renouveau de leur propre Église ».

Puis le Secrétaire général précisa les rapports actuels entre l'Église catholique et le COE et la situation qui en résulte. « Cette situation, dit-il, consiste simplement en ce que nous cherchons à nous tenir réciproquement au courant des renseignements nécessaires sur nos diverses préoccupations ». Mais il n'est question de rien d'officiel. L'échange d'observateurs a modifié quelque peu l'attitude réciproque : « Cela, si important soit-il, signifie seulement que de part et d'autre on est convaincu que les chrétiens ne peuvent rester complètement isolés les uns des autres ». Il souhaita alors, au delà des conversations entre théologiens privés, un dialogue authentique entre Églises, dont le concile pourrait être l'occasion :

« Nous devons, il me semble, dire clairement qu'en raison même de nos convictions œcuméniques, nous espérons voir entamer un dialogue authentique entre l'Église catholique romaine, d'une part, le Conseil œcuménique des Églises et ses Églises membres, d'autre part.

Faut-il parler d'espoir alors que tant de conversations ont déjà lieu entre catholiques romains et membres d'autres Églises, alors que les ouvrages publiés dans ce domaine se multiplient à une cadence étonnante ? Oui, certes, les conversations individuelles, si utiles soient-elles, sont une chose, le dialogue entre Églises en est une autre. Ce qu'on appelle un climat nouveau n'aura probablement d'effet durable qu'à condition de conduire à un dialogue au niveau des Églises elles-mêmes. En d'autres termes, nous ne pouvons ni ne devons abandonner l'espoir de voir le Concile du Vatican utiliser lui-même le langage du dialogue. De même en effet qu'il ne saurait y avoir entre individus, de rapports sains et a fortiori chrétiens sans dialogue, il ne saurait y avoir de rapports constructifs entre les Églises si celles-ci n'acceptent pas d'entamer le dialogue les unes avec les autres ».

Et précisant avec maîtrise les conditions de ce dialogue, le Dr. Visser 't Hooft cita le P. Congar selon lequel « un des principes essentiels du Mouvement œcuménique consiste à prendre au sérieux les questions que nous nous posons les uns aux autres ». Enfin, il énuméra les questions concrètes que l'on souhaiterait voir entre autres discutées au Concile, comme la liberté religieuse, les mariages mixtes, la prière pour l'Unité et un sujet qui, nous le savons, préoccupe particulièrement en ce moment le Conseil et qui sera envisagé à la Conférence de Montréal, la nature et les limites de l'Église.

Après avoir relevé certains tâtonnements existants au sein même du Conseil œcuménique par rapport aux Églises membres, le Secrétaire général ne craignit pas de dire :

« Nous pouvons et devons demander que ce Concile, le premier à prendre place depuis l'apparition du mouvement œcuménique contemporain, démontre que l'Église catholique romaine réalise que les Églises qui portent le nom du Christ, sans minimiser leurs différences, doivent à cause de lui et à cause du monde, se soucier vraiment les unes des autres et entamer un dialogue vivant sur la vérité et la volonté de Dieu ».

Ces passages du discours du Secrétaire général nous ont paru tellement importants que nous souhaiterions que le Secrétariat du Vatican pour l'Unité fasse parvenir ce discours tout entier à la connaissance de tous les Pères du Concile.

Continuant son propos, le Dr. Visser 't Hooft réfléchit à nouveau sur les élargissements de l'*Oikoumenè* depuis New Delhi et, devant les tentations qui pourraient assaillir le Conseil en face de ces perspectives immenses, il rappela que le mouvement œcuménique trahirait sa mission s'il cessait d'être dirigé vers le monde. C'est pourquoi il rappella l'urgence du thème général, à savoir « le caractère définitif de l'œuvre de Jésus-Christ et son universalisme actuel ».

On entendit alors à la tribune le président du Comité central, le Dr. F. Clark Fry, luthérien américain, donner connaissance du rapport du Comité exécutif.

Ce rapport souligna tout d'abord les heureux effets de l'intégration, en particulier la collaboration, avec la nouvelle division des Missions, des autres divisions, spécialement celle de l'Entr'aide. A propos de cette dernière, l'optimisme du rapport pourrait être nuancé, comme nous le verrons plus loin, quant à un certain nombre de situations locales.

Après avoir confirmé quelques points déjà connus au sujet de la 4e et prochaine conférence de Foi et Constitution (Montréal 1963), fut abordée de nouveau brièvement la question des observateurs au Concile, à laquelle le Comité exécutif avait donné une réponse positive. Le rapporteur en marqua les raisons et souhaita à son tour, à l'occasion du Concile, des conversations officieuses.

« Les raisons, dit-il, qui pour le Comité exécutif, ont milité en faveur de l'acceptation de l'invitation sont les suivantes : c'est la première fois dans l'histoire que des observateurs de si nombreuses confessions sont invités à un concile de l'Église catholique romaine : cette nouvelle orientation n'est pas étrangère à l'ascension du mouvement œcuménique moderne. Le Conseil œcuménique des Églises qui, depuis sa première Assemblée à Amsterdam, a toujours invité des catholiques romains à assister à ses principales rencontres, se doit de saisir cette occasion de mieux connaître les nouvelles tendances qui se dessinent dans la vie de l'Église catholique romaine. Les observateurs auront peut-être l'occasion d'expliquer officieusement ce que le Conseil œcuménique soutient et recherche, et d'engager une conversation vraie entre l'Église catholique romaine et les Églises membres du COE. Les observateurs n'auront pas l'autorité de parler officiellement au nom du Conseil ni d'entamer la moindre négociation. L'acceptation de l'invitation n'a de sens que dans la lumière des buts

que se propose le COE et particulièrement dans celle de la tâche qu'il s'est fixée de « tirer les Églises de leur isolement en les engageant à converser entre elles ; conversation dans laquelle il n'est demandé à aucune Église de manquer de loyauté ou de faire des compromis à l'égard de ses convictions, mais de chercher à les expliquer aux autres tout en essayant de comprendre leurs points de vue » (Constitution de Foi et Constitution).

Puis le rapport en vint à des questions idéologiquement moins importantes. Et la séance d'ouverture se termina par le programme du jour suivant.

II. Les observateurs au concile

Le lendemain, mercredi 8, au matin, on aborda la discussion relative aux deux rapports de la veille, discussion qui promettait d'être passionnante. Après un piétinement embarrassé — « C'est désespérant ! » s'exclama le président —, fut soulevée brusquement la question que chacun jugeait décisive : l'envoi par le COE de deux observateurs au Concile. Le Dr. Fulton, de l'Église presbytérienne d'Irlande, prit une position négative qui fit choc, en soulignant qu'en raison des critiques faites par son Église à l'adhésion au COE, l'envoi d'observateurs au Concile rendrait la situation plus difficile encore. Il lui fut répondu que cette question regardait les groupements confessionnels et non les Églises particulières. L'évêque luthérien Hans Lilje de Hanovre relança bien vite la discussion en posant avec netteté trois questions : 1° sur le statut exact des observateurs envoyés à Rome, 2° sur la manière dont pourrait s'effectuer le dialogue si nettement défini la veille, et 3° sur le problème, également vital pour le COE, de l'Église et de ses limites.

Cette heure de discussions particulièrement attachante, devait avoir sa répercussion dans les débats des commissions.

Le Secrétaire général répondit d'une manière très ordonnée, et fit connaître à l'assemblée les quatre points par lesquels la lettre d'invitation signée du Cardinal Bea et de Mgr Willebrands au

nom du Pape Jean XXIII, précisait la position de ces observateurs au concile :

« *a*) Les observateurs assureront aux Églises séparées de Rome une information sûre au sujet du Concile ; *b*) ils pourront assister aux séances publiques solennelles et aux assemblées générales fermées où seront discutés les décrets du Concile. Ils n'assisteront pas aux séances de commissions, sauf dans certains cas particuliers et avec une autorisation spéciale ; *c*) ils n'auront ni droit de parole ni droit de vote ; *d*) le Secrétariat pour l'unité des chrétiens servira d'intermédiaire entre les organismes du Concile et les observateurs, pour fournir à ceux-ci les renseignements nécessaires pour suivre facilement et plus efficacement les travaux du Concile et il organisera pour eux des entretiens avec des personnes qualifiées, qui pourront être des Pères conciliaires, sur les thèmes discutés au Concile » (*La Croix* du 10 août, p. 2).

Sur la seconde question posée par l'évêque Hans Lilje, le Dr. Visser 't Hooft rappela les conditions du dialogue et, en repréci-sant ce qu'il avait dit la veille sur sa nature, sembla déceler à travers ce qui est connu du programme du Concile une conscience des problèmes qui faciliteront des échanges de vue efficaces. Quant à la question de la nature de l'Église, il déclara qu'elle est au centre du travail et que, providentiellement, elle sera mise à l'étude de la 4e conférence Foi et Constitution qui se tiendra à Montréal en juillet 1963, à une époque où, précisément, le Concile ne sera sans doute pas achevé

M. le professeur Alivisatos, représentant à coup sûr l'opinion de plusieurs Orthodoxes, demanda quelle serait la position des observateurs envoyés par le COE, étant donné qu'ils font partie d'Églises ou de confessions déterminées. Le Secrétaire général répondit sans ambage que les observateurs du COE n'auraient à répondre qu'à des questions concernant le Conseil et non pas au nom de leurs propres confessions. La question des observateurs au Concile fut mise aux voix après les discussions des commissions. Nous en reparlerons plus loin.

Cette discussion s'étant terminée, après une brève interruption, la Commission des affaires internationales fit connaître en fin de cette même matinée par le canal de son président Sir Kenneth

Grubb, anglican britannique, et de son directeur Frederick Nolde, luthérien, les principales préoccupations de l'heure relatives surtout aux problèmes du désarmement, à la cessation des compétitions nucléaires et à la diminution des tensions politiques actuelles sur différents points du globe (Laos, Algérie, Goa, Nouvelle Guinée etc.), tous problèmes très importants pour le Comité dans la situation actuelle.

III. Jésus-Christ et l'histoire universelle

A la séance de l'après-midi du même jour, devait être abordée l'étude du thème théologique de la session, déjà énoncé : *Le caractère définitif de la personne de Jésus-Christ à l'âge de l'histoire universelle.*

Ce sujet est, en effet, comme une synthèse des recherches effectuées lors des dernières grandes conférences œcuméniques (Espérance chrétienne à Evanston ; Seigneurie du Christ à New Delhi). Le Christ, seul espoir, seul Seigneur, est aussi le maître de l'histoire dans notre monde de 1962, où tous les hommes sont embarqués dans un destin de plus en plus convergent, entraînant non seulement des chrétiens divisés, mais tous ceux qui doivent être intégrés dans le corps du Christ : les adeptes des religions non chrétiennes (islam, hindouisme etc.) aujourd'hui en renaissance, les tenants des différents athéismes contemporains, sans oublier finalement le monde de la technique qui s'élargit aux mesures des nouvelles dimensions cosmiques. Cet universalisme est aussi en relation avec les nouvelles extensions du Mouvement œcuménique. Sur ce sujet, on entendit successivement deux conférences, l'une du Principal Marsh, de Mansfield College à Oxford, de la Division des Études (congrégationnaliste britannique), l'autre du Rev. P. Paul Verghese, de l'Église syrienne monophysite de l'Inde, dont on semble, dans les milieux du COE, attendre beaucoup, et qui succède au Rev. Francis House à la Division de Formation œcuménique.

Le premier fit un bel exposé biblique de ce thème, esquissant l'histoire du salut finalisé par Jésus-Christ, lequel est la réalité dernière non seulement de l'histoire de notre planète mais du

vaste univers que découvrent les physiciens modernes, et qui est le lieu de salut universel acquis en lui. Cependant, si solidement charpenté qu'il fût, le développement du conférencier semblait manquer de référence ecclésiologique. Certains Orthodoxes eurent à cœur de le souligner. Quant au second exposé, il était axé sur les composantes philosophico-ethico-politiques du monde contemporain : assomption par l'homme d'une liberté nouvelle, nécessité de sortir, sur le plan individuel et collectif, de la solitude où nous a acheminés l'évolution des derniers siècles — l'auteur insista à ce propos sur la libération du colonialisme économique, intellectuel et spirituel —, enfin participation à la destinée tragique de l'homme actuel, par l'éducation proprement chrétienne, qui doit développer une éthique de l'amour souffrant, l'incarner et manifester ainsi Dieu au monde. On fit remarquer avec humour que l'Oriental avait parlé comme un Occidental et l'Occidental comme un Oriental.

Les discussions qui suivirent dans la soirée ces exposés révélèrent, comme il fallait s'y attendre, la double tendance qui n'a cessé de se manifester depuis longtemps au sein du COE et encore récemment à New Delhi en face des mêmes problèmes, entre l'eschatologie d'une part, insistant exclusivement sur l'œuvre de Jésus-Christ comme telle, et d'autre part un « syncrétisme » préoccupé de voir déjà une préparation, ou même une suppléance, à l'évangile dans les grandes religions orientales non chrétiennes ou dans certains aspects de la pensée moderne.

IV. Bilan des quatre divisions

La dernière tranche de cette première partie de la réunion du Comité central fut consacrée, dans la matinée du jeudi 9, aux rapports des quatre divisions du COE par leurs directeurs respectifs.

L'exposé qui nous est apparu comme le plus important fut celui de l'évêque Leslie Newbigin qui dirige maintenant la Division des Missions et de l'Évangélisation. Après avoir rappelé les nouvelles conjonctures missionnaires ouvertes depuis l'intégration, et l'urgence de la tâche missionnaire dans cette nouvelle perspective, il a jeté un véritable cri d'alarme, révélant les

difficultés que traverse depuis un certain temps l'œuvre proprement missionnaire au sein du monde issu de la Réforme. Mentionnons quelques uns de ces thèmes : l'inaptitude des Églises à faire face aujourd'hui à la situation missionnaire : il semble qu'on ne veuille plus aller de l'avant, que beaucoup hésitent à s'engager dans les efforts d'évangélisation ; le mot « missionnaire » paraît avoir une fâcheuse résonance dans beaucoup de cercles chrétiens ; on s'est cramponné à des conceptions révolues de la tâche évangélique, et on n'a pas su renouveler les structures héritées de la période du colonialisme. Pour grouper les ressources, il y aurait sans doute beaucoup à apprendre de la Division d'Entr'aide ecclésiastique, qui paraît nettement plus favorisée, semble-t-il. C'est aux relations entre les tâches de ces deux divisions que l'évêque paraît avoir voulu faire maintes allusions. Il a souligné en ce sens « les profondes différences entre l'action nécessitée pour remédier à un tremblement de terre et pour apporter effectivement l'évangile en Afrique ». De plus, « il faut cesser le travail inutile, a-t-il dit, aider les confessions à prendre conscience de leur tâche missionnaire commune, et toutefois éviter de passer à côté des questions confessionnelles mais oser les aborder de front ». Ceci paraît peut-être un des points les plus complexes de cette nouvelle missiologie. Il faut aussi un vaste mouvement d'éducation pour sentir la nature et l'étendue de la vocation missionnaire.

Après avoir nommé les diverses réunions qui seront amenées à se pencher sur ces problèmes dans un avenir immédiat, l'orateur rappela que la moitié du monde est affamée, et qu'on ne l'assouvira qu'avec du pain vivant, Jésus-Christ. Il faut partager ce pain-là, a-t-il dit, avec tous ceux qui veulent le recevoir.

Le climat d'inquiétude émanant de cette conférence a révélé combien de problèmes nouveaux ont été assumés par le COE depuis l'intégration. Certaines mesures ont été suggérées par le Comité central après la réunion de la Commission d'Évangélisation. Nous y reviendrons un peu plus loin.

Le second exposé fut celui du Dr. Leslie Cook, congrégationnaliste britannique, remarquablement actif et directeur de l'autre Division nouvelle, celle de l'Entr'aide, dont les relations avec celle de l'Évangélisation posent des problèmes quelque peu délicats. Il a rappelé le travail accompli par sa section en ces derniers

temps : mobilisation de ressources pour des cas d'urgence dans différents pays de décolonisation récente, contributions multiples au service des réfugiés, projets en rapport avec diverses situations nouvelles, création d'un Secrétariat pour l'émigration, enfin plan particulier pour affronter la misère endémique dans certaines régions du monde.

Les interventions qui ont suivi ces deux rapports n'ont fait que souligner les difficultés soulevées en particulier par l'évêque Newbigin (formation du personnel missionnaire) et d'autres, dues au fait que la jeunesse est beaucoup plus attirée par le travail de la Division d'Entr'aide que par les tâches proprement évangéliques dans les conditions actuelles. Ce dernier problème inquiète plusieurs personnalités intéressées à ces questions.

Dans la seconde partie de la matinée, les directeurs des deux autres divisions prirent la parole.

Le R. P. Verghese, dont nous avons déjà parlé, directeur de la Division de la Formation œcuménique, a particulièrement souligné un problème qui le préoccupe : l'éducation, d'une part, comme moyen d'ascension sociale et d'autre part, l'inaptitude des gens éduqués à un service vraiment efficace. Puis il passa en revue les travaux des départements de sa division.

Le second rapporteur, le Rev. R. Bilheimer, presbytérien américain bien connu depuis Amsterdam, présenta un rapport sur la Division des Études qu'il dirige. Il s'est quelque peu étendu sur la Conférence de Foi et Constitution de juillet 1963, dont la préparation constitue l'une des questions mises à l'ordre du jour du Comité central actuel. Il a annoncé également qu'une étude sur la nature missionnaire de la paroisse locale était en gestion. « Les structures actuelles de la paroisse permettent-elles aux fidèles d'aller dans le monde et d'y vivre l'évangile ? Les y encouragent-elles » ? On a retrouvé chez lui les préoccupations mentionnées plus haut.

Signalons à ce sujet une intervention du Dr. R. Hromádka qui s'est attaché à préciser la position du théologien dans le monde marxiste actuel : il devrait s'enraciner très solidement dans la christologie d'une part, si bien développée la veille par le Principal Marsh, et d'autre part, participer aux souffrances des

peuples actuels en union avec celles du Christ, comme l'avait mis en relief, à la même occasion, le R. P. Verghese.

V. Informations sur l'unité et les missions

Après la période des premières séances plénières, eurent lieu, à huis clos, dans différentes salles, le jeudi 9 après-midi et toute la journée du vendredi 10, les séances des commissions où s'élaborèrent les rapports qui furent présentés ensuite et discutés dans les séances générales des jours suivants. La presse n'ayant pas eu accès aux séances des commissions nous n'avons le moyen d'en parler qu'en nous référant aux réunions plénières qui en ont apporté les résultats et les ont examinés.

Pourtant avant cet examen, la journée du samedi avait été occupée par les informations sur l'unité et les progrès missionnaires en divers continents. Le Rev. Patrick Rodger, Secrétaire exécutif de Foi et Constitution, après avoir rappelé les grands événements œcuméniques de l'année — Congrès orthodoxe de Rhodes, Conférence de New Delhi, et annonce du Concile du Vatican — donna un exposé remarquable qui fut un des grands moments de la Conférence.

Il y a certes, dit-il, une grande impatience pour l'unité ; et le mouvement Foi et Constitution est pris entre la nécessité de ne pas céder à cette impatience en trahissant les convictions sur la vérité et celle de suivre le rythme des événements. Il estima à juste titre qu'il faut absolument « si l'on veut participer au mouvement pour l'unité, réhabiliter la théologie dans l'esprit des chrétiens. Ceci, non pas pour assurer une situation aux théologiens, mais pour la gloire de Dieu et le bien de son Église ».

Traitant ensuite du dialogue avec Rome, il rendit hommage à l'intérêt compétent que tant de spécialistes catholiques manifestent envers le COE. « Ne devrions-nous pas nous aussi, dit-il, réagir contre tout état d'esprit isolationniste et trouver dans nos Églises et dans nos Facultés le même intérêt pour l'œcuménisme ? Il rappela les progrès constants de la prière pour l'unité, et reprit à son compte un des points suggérés déjà par le Dr. Visser 't Hooft : « Si le Concile du Vatican réalisait nos espoirs et donnait

une certaine mesure d'encouragement officiel à la prière suivant la formule Couturier... il s'en suivrait une nouvelle expansion de cette prière commune dont dépend tout le reste de notre entreprise ». C'est aussi, disons-le, l'espérance de bien des catholiques.

Le conférencier poursuivit ensuite, revenant au même thème :

« Nous avons été heureux de pouvoir compter sur la promesse d'une coopération, soit collective, soit individuelle des catholiques romains pour l'étude et la critique des rapports de nos commissions théologiques qui doivent être présentés à la conférence de Montréal l'an prochain, et nous venons de recevoir de Mgr Willebrands une acceptation en vue d'une consultation officieuse entre des théologiens romains et non romains à Bossey en mars 1963, c'est-à-dire à une date intermédiaire entre la fin de la première session du concile du Vatican et l'ouverture de la 4e conférence mondiale ».

Il rappela ensuite les nouvelles occasions offertes à la conversation théologique entre l'Orient et l'Occident, et, comme l'ont dit avec gratitude les Orthodoxes, à de nouvelles possibilités de conversation entre eux-mêmes. Il fit allusion à une réunion patristique qui eut lieu à la Cité universitaire avant celle du Comité central, à l'occasion de la rencontre de Foi et Constitution, où prirent contact divers théologiens orientaux et occidentaux. De plus, il prévit de nouvelles rencontres : l'une pour l'exploration en commun des traditions de l'Occident et de l'Orient qui aura lieu juste avant la conférence de Montréal ; une autre, après Montréal, pour l'étude des anciens conciles de l'Église et leur signification pour le Conseil et les Églises membres ; enfin un projet de contribution à la réconciliation des divergences christologiques entre l'Orthodoxie et les anciennes Églises orientales. C'est de nouveau d'une mobilisation de toutes les ressources qu'il s'agit ici — ressources théologiques, cette fois — pour une rencontre entre l'Orient et l'Occident.

Nos lecteurs sentiront par ces remarques combien, non seulement dans le monde catholique mais aussi dans les milieux œcuméniques, l'Orient polarise en ce moment les choses de la foi.

Par ailleurs l'une des plus vives préoccupations de Foi et Constitution est actuellement de décentraliser les travaux de la Commission et de multiplier les organisations et rencontres sur

une base nationale ou régionale. C'est là, comme nous l'avons entendu de sa bouche même il y a quelque temps, la volonté très arrêtée du Secrétaire exécutif qui pense par là intensifier en particulier la préparation de Montréal.

Pour terminer son rapport. le Rev. P. Rodger passa en revue les tentatives d'union en certaines régions : Ceylan, Inde du Nord, où les projets en suspens, on le sait, sont « loin d'être morts », et aux USA où l'audace des propositions d'E. Carson Blake a toutefois suscité de vives critiques. Ce genre de conversations ne cesse de se poursuivre en bien des points du globe. Mais la réunion ne peut rester locale, et le COE ne cesse de le rappeler.

On se sera rendu compte à la lecture de ces quelques lignes de l'ardeur du jeune et sympathique nouveau Secrétaire exécutif, dont le dynamisme voudrait rencontrer la collaboration des spécialistes catholiques de l'œcuménisme.

Après cela, venait au programme de cette matinée l'exposé de certaines situations missionnaires en différents continents. Il nous faut souligner particulièrement les propos du professeur Obermueller sur l'Amérique latine. S'il y a un certain développement missionnaire protestant dans ces régions, dit-il, en particulier de la part des pentecôtistes, celui du mouvement œcuménique y demeure très contenu.

> « En Amérique latine, on évangélise avec un zèle brûlant ; en bien des endroits on voit des communautés grandir en tempête, mais du point de vue œcuménique ce zèle est bien souvent mêlé de propagande, de prosélytisme et du désir de s'augmenter ; on a grand besoin d'une réflexion théologique sur l'évangélisation, en particulier dans la situation économique, politique et religieuse de l'Amérique latine d'aujourd'hui... »

« Le développement de l'unité œcuménique en Amérique latine, reprit-il, est encore bien loin », et l'auteur de souligner les causes de division et la résistance passive à la pénétration œcuménique : « Aussi longtemps que notre unité œcuménique ne sera pas saisissable, le dialogue avec l'Église catholique romaine dont on parle beaucoup ne pourra être qu'une affaire privée ». Et il cita avec satisfaction certains cas de ce genre de réunions entre catholiques et protestants qui représentent une amorce

modeste des développements souhaités. « Les suggestions de Foi et Constitution sont jusqu'aujourd'hui restées tabou. Peut-être la préparation à Montréal aidera-t-elle à casser la glace. »

VI. Agrégation de nouvelles Églises

C'est en cette même journée de samedi que furent agrégées les sept nouvelles Églises comme membres du COE, ainsi que nous l'avons noté au début de cet article en énumérant les problèmes d'actualités :

Cinq Églises d'U.R.S.S. : l'Église évangélique luthérienne de Lettonie, l'Église évangélique luthérienne d'Estonie, l'Union des chrétiens baptistes évangéliques de l'U.R.S.S., l'Église orthodoxe de Géorgie, l'Église apostolique arménienne dont le siège est à Etchmiadzim ;

puis deux autres Églises : l'Église apostolique arménienne du catholicat de Cilicie, dont le siège est au Liban, l'Église évangélique luthérienne en Afrique du Sud (zone sud-est) autonome depuis peu.

Sauf pour cette dernière, des observateurs de toutes les confessions candidates furent présents aux réunions du Comité central, parmi lesquels on a remarqué surtout le patriarche Ephraïm II de l'Église orthodoxe de Géorgie, qui, par sa dignité et sa tenue religieuse, attirait particulièrement les regards. C'était, chose remarquable, la première fois qu'un patriarche oriental prenait part à l'une des réunions du COE.

La réception de deux Églises arméniennes, l'une en URSS, l'autre en dehors, posait au COE un problème particulièrement délicat, que la sagesse et l'expérience du Secrétaire général purent surmonter. Un communiqué nous assure que « certaines difficultés actuelles sont de nature passagère et s'aplaniront bientôt ». Une déclaration officielle de ces Églises nous a du reste semblé très apaisante. La présence de ces nouveaux membres porte à 201 le nombre de confessions adhérant au COE, totalisant dans leur ensemble environ 400 millions de fidèles, soit un nombre qui n'est pas loin d'approcher le nombre des catholiques.

VII. Les rapports des commissions au comité central

Avec la journée du lundi 13, a débuté l'exposé et la discussion des rapports élaborés par les Commissions. Les deux plus importants furent assurément, comme il fallait s'y attendre, celui de la Division de l'Évangélisation et des Missions et celui de la Division des Études.

Fut mise au vote ce même jour la question de l'envoi des observateurs au Concile. La Commission qui avait eu le soin d'en élaborer la déclaration et le texte la concernant l'avait conçu en ces termes :

« Le Comité accepte l'invitation reçue du Secrétariat du Vatican pour l'unité chrétienne à envoyer un ou deux observateurs au second concile du Vatican.

Il est entendu que :

Le but de l'envoi d'observateurs est de recevoir une information directe sur les travaux du Concile du Vatican qui traitera un certain nombre de questions qui ont une portée pour les relations entre les Églises et pour l'unité chrétienne en général ;

Les observateurs n'auront aucune autorité pour parler officiellement au nom du Conseil œcuménique des Églises ou de ses Églises membres ni pour engager des négociations quelconques de leur part ;

Ils pourront donner des explications officieuses concernant la position du Conseil œcuménique telle qu'elle est exprimée dans les décisions de l'Assemblée ou du Comité central ;

Pendant la session du Concile, les observateurs feront leurs rapports par le truchement du bureau du Conseil œcuménique ;

Il a également été décidé de donner pouvoir au Comité exécutif de désigner les observateurs ».

Après quelque discussion, une intervention du Métropolite Nikodim souhaita qu'on n'apportât aucune modification à ce texte, et peu après, il fut soumis au vote et recueillit l'unanimité des 84 membres présents. Le Dr. F. Clark Fry, président du Comité fit remarquer que cette unanimité semblait plus spontanée que dans les autres cas, car il avait cru voir que les mains s'étaient élevées plus haut que d'habitude.

L'un des délégués du COE au Concile sera le Pasteur Lukas Vischer de Bâle. Le second sera prochainement désigné.

Venons en maintenant aux deux rapports des deux Divisions.

Le Comité central a approuvé une déclaration portant sur la politique missionnaire générale. Ce document fort important est une reprise et une orchestration selon un ordre un peu différent, mais en des termes très voisins, des propositions déjà formulées avec beaucoup de force par l'évêque Newbigin dont il a déjà été question. Les thèmes se retrouvent, y compris celui des relations entre les divisions des Missions et d'Entr'aide, entre la distribution du pain matériel et du pain spirituel. Le comité pria les Églises membres de traduire « la substance et la conception missionnaire qu'impliquent ces textes auprès de leurs communautés par tous les moyens qui paraîtront appropriés : il faut aider les Églises à acquérir une nouvelle compréhension de la tâche actuelle de la mission et d'y appliquer les ressources appropriées ».

Un autre point de la politique missionnaire concerne le niveau des connaissances religieuses. La réunion de Tambaran en 1928 avait déjà déclaré que l'état actuel de l'enseignement théologique représentait l'une des plus graves lacunes de toute l'entreprise missionnaire. Pour y remédier, la réunion du CIM à Ghana en juin 1958 avait créé un fonds pour l'enseignement théologique dont discuta le lundi matin un groupe consultatif. Il s'agissait par là d'élever le niveau de la formation des ministres dans les jeunes Églises, et, d'une manière générale, d'éveiller l'intérêt de ces Églises pour la connaissance théologique et encourager une pensée créatrice afin d'assurer un dialogue vivant entre l'Évangile et le milieu ambiant.

Il faut toutefois remarquer que cette contribution financière suscita certaines réserves du professeur Joannidis de l'Université d'Athènes qui déclara : « Nous ne travaillons pas pour l'extension du protestantisme ». On touche ici un des points névralgiques de la nouvelle situation missionnaire créée par l'intégration. Mais certes on ne peut que se féliciter de la volonté qui se manifeste d'élever, dans les jeunes Églises, le niveau de culture théologique. Notons du reste que sur les principales difficultés suscitées par le problème missionnaire entre Orthodoxes et protestants, diffi-

cultés qui subsitent, un colloque aura lieu prochainement à Athènes pour tenter de les aplanir.

Par ailleurs, l'expérience décrite plus haut a mis sérieusement en question les formes actuelles du ministère missionnaire. Aussi un rapport sur les nouvelles formes de ce ministère a-t-il été soumis à la Division de l'Évangélisation. Il n'est pas question de toucher au ministère actuel, mais on voudrait développer, à côté de celui-ci, une forme beaucoup plus souple : ministère non professionnel formé d'indigènes qui, tout en vaquant à leurs occupations ordinaires et après une formation accélérée, prendraient en charge les Églises nouvellement plantées et dirigeraient ainsi les nouvelles chrétientés. Pour faire choc, le document intitule cette catégorie ministère de « faiseurs de tentes », rappelant l'expression de saint Paul qui, tout en évangélisant, travaillait de ses mains.

L'ensemble de ce document, en particulier certains passages de l'introduction biblique, a semblé ambigu, estompant la distinction entre clergé et laïcs. Aussi l'évêque Emilianos Timiadis signala-t-il, peut-être non sans raison, qu'à son sens on était en train de confondre charisme et ministère. C'est cependant à notre avis sur le terrain sociologique bien plus que théologique que se produirait la confusion. Ce nouveau genre de ministère improvisé, avec des laïcs engagés, est clairement un ministère ordonné : il est en effet régulièrement question de consécration pastorale. On ne peut s'attendre évidemment à ce que la conception du ministère soit la même dans les différentes Églises à ce stade de la recherche et, d'ailleurs, fort opportunément, un exposé sur ce problème a été également demandé aux Orthodoxes. La confrontation sera intéressante. Rappelons à ce propos que du point de vue théologique cette question sera reprise à la conférence de Montréal dans sa 3e section, comme on le verra plus loin.

Pour le reste, nous nous tiendrons au second rapport, qui nous concerne d'avantage, celui de la Division des Études. Ce rapport se centre sur deux points principaux : la méthodologie du thème théologique dont nous avons abondamment parlé plus haut, et la préparation détaillée de la conférence de Montréal.

Relativement au premier point, le rapport insiste sur l'aspect historique de la recherche, se montrant ainsi soucieux de tradi-

tion : sont prévus en effet en commun des travaux bibliques, patristiques, et de théologie médiévale. Mais on reviendra par là au problème central, celui de la nature de l'Église, puisqu'il faudra finalement se demander comment l'Église est l'expression de cette Seigneurie du Christ au sein de l'universalisme historique actuel. D'autre part, comme l'a fait remarquer le pasteur Kotto du Cameroun, cette question est liée à une autre très importante aussi, et qu'on ne peut négliger : le caractère définitif de l'opposition de Satan à la Seigneurie du Christ. Cette remarque est susceptible de mettre une sourdine à un « optimisme » parfois un peu superficiel.

Ces recherches ecclésiologiques devront du reste être abordées à Montréal. Les thèmes de cette future conférence ont été dès à présent déterminés : ils sont au nombre de quatre et sont le résultat d'une élaboration qui s'est effectuée depuis la conférence de Lund en 1952 : 1) l'Église dans le dessein de Dieu ; 2) Écritures, Tradition et les traditions ; 3) L'œuvre rédemptrice du Christ et le ministère de son Église ; 4) La vie liturgique et l'unité de l'Église du Christ.

VIII. Conclusion

Tel est, dans son ensemble, et après un tour d'horizon rapide, le résultat des travaux de la session parisienne du Comité central du COE. Il est difficile d'en faire si tôt la synthèse, autant par le nombre et la variété des questions si complexes qui y furent débattues, que par l'amoncellement de feuilles ronéotypées, discours, résumés, rappels de toutes sortes qu'un secrétariat étonnamment stylé mettait à la disposition des assistants, faisant reculer, par la précision et l'abondance de son information, les plus audacieux des critiques. Outre les cultes de chaque matin, un culte œcuménique solennel eut lieu, pour nouer religieusement tous les éléments de cet ensemble, le dimanche 12 août à l'Oratoire du Louvre. Y officièrent outre, le pasteur Bourguet, principal officiant, l'archevêque Justin de Roumanie, le pasteur Walz de Paris et l'évêque Lilje de Hanovre.

Une impression d'étonnante grandeur se dégage de ce gigantesque effort du Mouvement œcuménique. Si à chaque tournant

il se rencontre encore des sceptiques, il faut reconnaître que leur voix mérite de moins en moins d'être entendue. Le chemin qu'il continue toujours à lentement parcourir, bien qu'à travers de nombreuses difficultés, donne une confiance grandissante à ceux qui le voient se développer. Aussi n'est-il pas téméraire de dire qu'il est le grand charisme de l'Esprit Saint en notre époque.

* * *

Nous ne pouvons terminer ces lignes sans souligner le bienfait des rapports humains que ces réunions ont créés. Les plus anciens sont rompus aux contacts, les nouveaux venus s'enhardissent bien vite et une atmosphère de sympathie est rapidement suscitée entre les gens de toutes races et de toutes couleurs qui, malgré la variété de leurs confessions, cherchent par dessus tout à renforcer les liens que la foi dans la personne du Christ, dans la divinité de son message et dans l'obligation de le prêcher au monde, ont établi entre eux.

Des réceptions avaient été organisées, qui favorisaient ces contacts. Celle qui eut lieu le jeudi après-midi à l'hôtel de ville de Paris fut en tous point réussie. Le président du Conseil municipal y eut des paroles extrêmement chaleureuses. Il faut en dire autant de l'excursion à Versailles organisée le mardi après-midi.

Le jeudi 9, quelques membres de la presse catholique avaient organisé une réunion dans la salle de l'aumônerie de la Cité universitaire, à laquelle se rendirent la plupart des membres du Comité central et d'autres personnalités encore. On regretta que, tant à la réception à l'hôtel de Ville, qu'à celle du pavillon universitaire, aucun des hauts prélats de l'archevêché, malheureusement absents de Paris en cette période de l'année, ne pût faire acte de présence. Deux auditeurs de la nonciature cependant tinrent à venir exprimer leur sympathie aux congressistes.

Le dimanche soir, le métropolite Nicolas de Chersonèse, exarque du patriarcat de Moscou pour l'Europe occidentale, offrit une réception en l'honneur de toutes les personnalités religieuses présentes, tant orthodoxes que protestantes et catholiques. Les

paroles qu'il prononça lors de cette réunion sont particulièrement dignes d'être rapportées :

« Nous sommes au seuil du second concile du Vatican convoqué par sa S. S. le Pape Jean XXIII. Nous estimons que les résolutions de ce concile seront dirigées vers cette même unité. La Conférence des représentants de toutes les Églises orthodoxes qui a eu lieu récemment à Rhodes, avait le même but. Le Conseil œcuménique des Églises est inspiré de la même idée. Ainsi, le désir, voire la volonté d'unité du troupeau spirituel tout entier sont devenus l'héritage de tous ceux qui portent le nom de chrétiens ».

La réalisation de cette unité, a-t-il dit en substance en terminant, sera dure et difficile, mais il faut faire confiance à Dieu.

De plus, dans une réunion plus intime organisée à l'initiative du Dr. Visser 't Hooft, quelques membres importants parmi les Américains du Comité central reçurent à dîner à l'hôtel Lutetia, les journalistes catholiques présents. On y trouva une atmosphère très détendue et très cordiale.

Tout cela montre qu'une structure de dialogue se forme de plus en plus à l'intérieur de toutes les confessions, donnant corps à une organicité psychologique nouvelle entre les chrétiens. Que peut-on souhaiter de mieux, au terme de ces pages, si ce n'est que le prochain Concile prenne conscience de ce mouvement, et en vienne aussi, comme le suggérait le Secrétaire général dans son premier discours, à jouer, dans le concert œcuménique, son rôle de partenaire désiré par tous.

D. O. R. et D. H. M.

Chronique religieuse[1]

Église catholique. — Le RÈGLEMENT du deuxième Concile du Vatican a été publié au début de septembre [2]. Dans ses trois parties il traite 1) des *personnes* (parmi lesquelles les observateurs-délégués des Églises chrétiennes non catholiques, cfr ci-après (p. 403 sv.) 2) des *normes* à observer durant le Concile, 3) du *déroulement* des travaux.

Dans l'ordre des préséances tous les cardinaux précéderont tous les patriarches, sans autre nuance. Cela rendra d'emblée visible un des importants problèmes à grande portée pour lesquels, dans de nombreux milieux tant d'Orient que d'Occident, on attend maintenant une solution définitive dans l'esprit d'une authentique tradition de *koinonia* catholique [3]. Beaucoup en dépendra.

Un ARTICLE paru dans *OR* [4] et qui, dit-on, fait autorité,

1. Pour les sigles voir le premier fascicule de l'année.
2. *OR*, 6 sept.
3. Citons ici les paroles de l'archevêque melkite de Beyrouth, Mgr Philippe NABAA, prononcées en janvier dernier dans une conférence devant un auditoire qui comprenait plusieurs évêques orthodoxes : « Le Concile donnera ces explications apaisantes... la primauté du Siège romain n'exclut pas et ne diminue pas le prestige des autres Sièges, qui sont aussi d'origine apostolique, ou possèdent des traditions saintes et glorieuses remontant à la plus haute antiquité chrétienne... Enfin, la primauté romaine n'empêche pas que les Églises orientales jouissent d'une ample autonomie dans toutes les affaires disciplinaires, rituelles et particulières... Dès lors, on peut espérer que l'Église orthodoxe, qui est justement attachée à ses traditions doctrinales et pastorales, mais qui croit à une certaine primauté du Pape et du Siège de Rome, n'est pas si loin de l'union avec le Siège romain, si on lui assurait une ample autonomie de gouvernement intérieur, et si l'exercice du pouvoir pontifical suprême était pratiquement réduit dans l'Église orientale aux cas extraordinaires et rares ». Cfr *DC*, 3 juin, p. col. 754/55.
4. Luigi CIAPPI, *Nuovo splendore di fede atteso dal Concilio ecumenico*, cfr *OR*, 4 août.

énumère comme suit les « probables » points doctrinaux sur lesquels portera le Concile :

1. Synthèse et confirmation des vérités déjà énoncées par le premier Concile du Vatican quant à la connaissance de Dieu, à la Révélation, aux rapports entre raison et foi, entre science et foi ;

2. Complément de la doctrine du premier Concile du Vatican sur la Constitution de l'Église ;

3. Théologie du laïcat dans sa nature, ses rapports avec la hiérarchie, sa fonction dans le Corps mystique et dans la société moderne ;

4. L'Église et les missions ;

5. L'Église et les problèmes moraux et sociaux de notre temps.

Enfin, l'auteur estime qu'en présence des deux erreurs qu'il considère comme « prédominantes dans notre ère », c'est-à-dire le « scientisme » et le « technicisme », « il y a lieu d'espérer que le Concile exprime une profession de foi solennelle ».

Dans sa conclusion, l'auteur affirme :

« Le triomphe de la foi catholique ne sera pas synonyme d'obscurantisme, ni pour la saine philosophie, ni pour les sciences, ni pour les arts, ni pour la technique. Mais il sera la proclamation de la hiérarchie des valeurs, non pour la « détrônisation » de Dieu dans le monde et dans l'homme, mais pour la reconnaissance du royaume de Dieu dans l'homme-individu, dans la société, dans toutes les nations. »

Récemment plus de 3.000 volumineux paquets ont été envoyés de Rome aux évêques catholiques du monde entier. Chacun contient 119 brochures dont les 2.060 pages représentent le condensé de trois années de travail assidu fourni par les dix commissions et les deux secrétariats préconciliaires. *Act.* 15 redevient actuel, mais cette fois l'agenda des délibérations sera un peu plus chargé.

U. R. S. S. — La revue de l'Exarchat de Moscou, éditée à New York, *One Church*, n° 2 (avril) 1962, contient une note nécrologique sur l'archevêque Luc de Simféropol et de Crimée, décédé en juin 1961 et dont nous avons publié dernièrement une remarquable allocution autobiographique [1].

1. *Irénikon* 1962, n° 2, p. 284 ss.

Professeur-chirurgien célèbre, lauréat en 1946 du Prix Staline pour ses travaux de médecine et chirurgie, le Dr. V. Voïno-Jasenetskij, devenu évêque, constituait un cas embarrassant pour la propagande athée scientifique. C'est en 1921, à l'âge de 44 ans, qu'il fut ordonné prêtre à Tachkent et nommé vicaire à la cathédrale de la ville, tout en restant en même temps professeur à l'université. En 1923, il occupa le siège épiscopal de Tachkent. Après avoir été transféré à Krasnoyarsk et ensuite à Tambov, il fut depuis 1946 à la tête de l'éparchie de Simféropol. Il attacha toujours une grande importance à la célébration liturgique et à la prédication pour maintenir vivante la foi de ses fidèles.

Parmi les 800 délégués au congrès mondial pour la paix, qui s'est déroulé en juillet dernier à Moscou, de nombreux représentants de groupements religieux, chrétiens et autres se sont rendus, à l'invitation du patriarche ALEXIS, au séminaire orthodoxe de Zagorsk, où ils ont assisté à un office.

La PROPAGANDE ATHÉE reste intense. La *Pravda* des 20 juin et 19 juillet en donne encore quelques aperçus de source autorisée. Une bonne documentation à ce sujet est fournie par le Bulletin *Current developments in the Eastern European Churches*, édité par le C. O. E. à Genève.

Afrique. — Le patriarcat d'ALEXANDRIE commence à éprouver un sérieux manque de prêtres ; en quelques mois six membres du clergé, suivant l'exode des Grecs d'Égypte, sont rentrés en Grèce. Lors des cérémonies de la Semaine Sainte et de Pâques leur absence s'est fait remarquer douloureusement [1].

Des bruits, démentis ensuite, ont circulé, au sujet de la réception par le patriarche copte CYRILLE des communautés gréco-orthodoxes d'OUGANDA, KÉNYA et TANGANIKA [2]. De fait les Orthodoxes indigènes de ces pays ont été visités par le kommos (higoumène) MAKARIOS de Deir-el-Suriani (Ouadi Natroun) qui a tâché d'établir des liens avec ces communautés [3]. Celles-ci voudraient aussi envoyer des étudiants à la Faculté de théologie des Coptes à Abbassia-Le Caire, comme elles en

1. *En*, 1er juin ; *An*, juin-juill.
2. *Hronos*, No 808, 5 août.
3. *Het Christelijk Oosten en Hereniging*, 15 (1962/3), p. 78 s.

ont envoyés à la Patmias, à Athènes, Chalki et Jordanville (USA). Elles relèvent du métropolite grec NICOLAS de Dar-es-Salam (Irinoupolis) et comptent une quinzaine de paroisses et six églises.

Allemagne. — Le pasteur Kurt SCHARF, président du Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne (EKD), a déclaré dans un exposé fait à Tutzing, que depuis l'érection du mur de Berlin la vie spirituelle de l'Église en zone orientale est plus intense et la pensée plus indépendante. La « consécration de la jeunesse » n'a pas supplanté la confirmation chrétienne ; de nombreux jeunes gens se sont présentés à la confirmation après avoir participé à la cérémonie communiste de la consécration. Selon M. Scharf, la jeunesse a une attitude très critique à l'égard des idées marxistes. L'Église en Allemagne de l'Est est « l'unique organisation sociale et économique encore autonome » [1].

Le nombre des OUVRIERS GRECS embauchés en Allemagne Occidentale aura dépassé le 1er oct. les 100.000. Ils continuent à affluer toujours très nombreux ; la main d'œuvre féminine admise a été augmentée. (La forte émigration préoccupe beaucoup les chefs spirituels de certaines régions de la Grèce spécialement touchées par cet exode, « une véritable saignée nationale, un grand danger pour la Nation et pour l'Église » [2] ; le métropolite IAKOVOS d'Elasson a fait entendre un cri d'alarme [3]. En 10 ans, 200.000 Grecs ont quitté leur patrie pour chercher du travail ailleurs).

Amérique latine. — Le Dr. Stewart W. HERMAN, directeur du comité pour l'Amérique latine de la Fédération luthérienne mondiale, s'est prononcé pour une COOPÉRATION catholico-protestante en Amérique du Sud « pour soulager les détresses de part et d'autre ». Relevant le fait que 90% de la population sud-américaine est catholique, le Dr. Herman a déclaré que « pour y proclamer l'évangile, les protestants doivent agir en

1. *SŒPI*, 27 juill., p. 6.
2. *S*, nº 95, 6 juill. et *Z*, 13 sept. ; *E*, 1er sept. parle d'une « corrosion morale et nationale des jeunes à l'étranger ».
3. *Typos*, nº 17-18, mai-juin 1962.

communion vivante avec l'Église catholique, ses fidèles et son clergé ». Il a proposé au Dr. Georges A. LINDBECK — successeur du professeur Skydsgaard à la direction de l'Institut d'étude des Confessions, créé il y a quelques années au sein de la Fédération — de se familiariser avec le « catholicisme de la pré-réforme ». Les recherches ne peuvent pas être limitées uniquement à l'espace européen, car on ne peut pas disjoindre l'Église de Rome en général et la vie de l'Amérique latine en particulier. D'autre part, ajoute-t-il, il est clair qu'en face de la multitude des dénominations protestantes et pseudo-protestantes de ce continent, l'Église luthérienne se trouve en bien des choses plus près de l'Église de Rome. Le Dr. Herman attend beaucoup d'une telle confrontation pour une étude critique de l'Église catholique et de sa théologie [1].

Angleterre. — Les archevêques anglicans de Cantorbéry et d'York ont écrit à plus de mille personnalités de Grande Bretagne pour leur exposer les PROJETS DE RÉFORME de l'Église d'Angleterre. La réforme envisagée aurait pour effet de modifier profondément les relations de l'État et de l'Église, en libérant celle-ci de liens considérés comme anachroniques. Pour le moment de telles réformes doivent encore être approuvées par le Parlement à la majorité des deux tiers, bien qu'une forte proportion des parlementaires n'appartienne pas à l'Église anglicane.

D'autre part, l'important projet déjà mentionné dernièrement ici recommande une plus large PARTICIPATION DES LAÏCS dans le gouvernement de l'Église d'Angleterre, même dans les décisions d'ordre doctrinal, canonique et liturgique. Au rapport de la majorité à ce sujet est joint celui de la minorité qui répugne à cette innovation. La majorité propose que, de l'Assemblée (mixte) de l'Église d'Angleterre, soit conservée uniquement la Chambre des laïcs qui siégerait deux fois par an avec les deux Convocations existantes du Clergé de Cantorbéry et de York pour constituer ainsi ensemble un Synode général avec autorité législative. Les Convocations ne se réuniraient plus qu'une fois

1. *LM*, n° 6 (juin), p. 293.

par an séparément et n'auraient plus désormais qu'un droit de discussion et de consultation. La minorité s'oppose à cette tendance à minimiser la distinction entre sacerdoce et état laïc et à réduire l'importance de l'épiscopat. La majorité estime par contre que la réforme envisagée trouverait plus facilement la faveur du Parlement en vue d'une plus grande liberté de l'Église vis-à-vis de l'État. Il est intéressant de noter encore qu'on ne désire pas la suppression des deux Convocations en tant qu'instances séparées du Synode projeté. « C'est un fait indéniable, comme le dit le rapport principal, que depuis deux ou trois ans, la convocation d'York montre bien qu'en matière de doctrine les opinions du nord de l'Angleterre ne sont pas celles du sud. Il serait imprudent et injuste d'adopter un système qui aurait comme résultat de submerger le nord sous la prépondérance numérique du sud ». Et le rapport ajoute : « C'est pour le bien-être de la communion anglicane tout entière et plus particulièrement pour celle de l'Église d'Angleterre que les deux primats se complètent et se balancent mutuellement et que le siège de Cantorbéry n'ait pas la possibilité de se muer en patriarcat ou en papauté » [1].

La COMMISSION LITURGIQUE créée en 1954 par les deux archevêques pour examiner des questions proposées par eux, vient d'être remaniée profondément. Pour la première fois elle compte parmi ses membres des laïcs, trois, dont deux femmes [2].

Les 25 et 26 mai a été consacrée en présence de la Reine la

1. Sur ces projets cfr un exposé de John DINGLE dans *La Croix* du 5 juin, p. 5, avec la conclusion suivante : « Il est intéressant que ce document paraisse juste au moment où l'archevêque de Cantorbéry resserre les liens entre l'Église anglicane et les Églises orthodoxes. On a d'un côté des contacts qui soulignent l'aspect épiscopal, voire catholique, de l'Église anglicane et de l'autre, un rapport de tendance à réjouir les presbytériens, ce qui doit paraître à première vue comme une confusion malencontreuse. Mais, selon une thèse chère aux anglicans, la juxtaposition des deux tendances contradictoires représente plutôt un gain, car elle fait de l'Église anglicane un pont entre le catholicisme et l'Orthodoxie d'une part et le protestantisme de l'autre. De toute façon, on doit éviter l'erreur de considérer l'anglicanisme comme un système homogène et reconnaître la force de différentes tendances dont aucune n'a la possibilité de l'emporter. »

2. *CT*, 20 juill.

cathédrale de COVENTRY, dont l'archevêque a dit qu'elle serait un symbole de paix et de réconciliation. La nouvelle cathédrale s'élève tout près des ruines de l'ancienne, détruite en 1940. Une chapelle de l'unité, faisant partie de la cathédrale, a été consacrée le 12 juin. A cette occasion le pasteur VISSER 'T HOOFT, Secrétaire général du C.O.E., prononça le sermon.

Athos. — Le Mont Athos a joué dans l'histoire de l'Église orientale un rôle d'une importance capitale, qu'on ne pourrait jamais souligner assez. Le gouvernement grec, d'accord avec le patriarcat œcuménique, a décidé de donner un éclat spécial, tant pour des raisons religieuses que nationales, aux fêtes du MILLÉNAIRE DE LA SAINTE MONTAGNE. Vers le milieu de juillet il a constitué un comité central d'une bonne trentaine de personnalités du monde ecclésiastique et civil sous la surveillance du Ministère des Affaires Étrangères et sous la présidence de l'archevêque d'Athènes, Mgr CHRYSOSTOME. On veut assurer aux fêtes un caractère panchrétien et une participation universelle. Quatre moines athonites font partie de ce comité : l'évêque NATHANAÏL (Lavriote), recteur de l'Athonias, les higoumènes GAVRIIL de Dionysiou et VISSARION de Grigoriou et le géron DAVID de Konstamonitou. Un comité exécutif formé de 8 personnes a comme représentant à l'Athos, le gouverneur M. KONSTANTOPOULOS. L'OTE (organisme du tourisme hellénique) est chargé de la direction et de l'organisation des manifestations et des travaux et installations nécessaires, ainsi que de l'assistance à donner aux étrangers « dans le but de pouvoir employer ces installations dans l'avenir au service du mouvement touristique. A cette fin un subside spécial de 5.500.000 drachmes a été accordé à l'OTE » [1]. L'on prévoit l'installation d'une vaste HÔTELLERIE à la Grande Lavra et à Koutloumousiou (près de Karyès), les deux centres où chaque fois deux jours de festivités seraient prévus ; ensuite il y a l'aménagement de routes carossables, à exécuter par l'armée, entre Dafni — Karyès — Iviron et Karyès — Vatopédi. Ces derniers travaux seront continués après les fêtes. Probable-

1. *Makedonia*, 15 juill. ; *AA*, 8 août.

ment on invitera 250 personnalités grecques et étrangères. Les fêtes définitivement fixées pour la fin de mai 1963 auraient dû être retardées parce qu'on prévoit que les grands travaux projetés ne seront pas achevés à temps [1].

A la première réunion du comité central à l'archevêché d'Athènes (30. VII) étaient présents le représentant du patriarche œcuménique, Mgr IAKOVOS de Philadelphie, l'higoumène Gavriil et le géron David. Les athonites y ont exprimé la confiance que les organisateurs des festivités se tiendront aux lignes tracées par la double synaxis hagiorite de février dernier [2] ; celle-ci avait accepté en principe que ces fêtes aient lieu à la Sainte Montagne. Beaucoup de moines athonites voient arriver ces fêtes avec une certaine réserve. M. SCHOINAS s'en fait l'écho dans *Hagioreitiki Vivliothiki*, juillet-août, p. 275, après avoir donné tous les noms des personnes qui font partie des deux comités. Les moines « craignent le pillage du dernier et très puissant rempart de l'Orthodoxie et le changement des saints monastères en bâtiments muets de musée ». Chaque monastère devrait être libre de participer aux fêtes ou pas.

D'une manière plus directe et plus pertinente, ces réserves sont exprimées par un correspondant d'Athènes de l'hebdomadaire *Hronos* d'Istanbul (12 août), quoiqu'il semble exagérer manifestement sur certains points. Le tout se trouve sous ce titre : *La Sainte Montagne. Les fêtes du millénaire. Des difficultés de toutes sortes devant lesquelles se trouvera le comité :*

« ... La proposition des fêtes n'a pas suscité un enthousiasme chez les hagiorites qui exigent à juste titre que soient résolues d'abord les questions qui traînent depuis longtemps et dont la solution inspirerait de la vie dans le saint lieu ; que l'on organise des fêtes ensuite !

Trois monastères (Esphigménou, Hagiou Pavlou et Philothéou) se sont prononcés clairement contre les fêtes et tous les autres ont exprimé l'opinion devant l'*exarchia* du patriarcat (en février dernier) que les fêtes doivent être purement orthodoxes et que les hétérodoxes ne doivent y prendre aucune part active.

Parallèlement, les hagiorites suivent avec beaucoup de scepti-

1. *Hronos*, 29 juill.
2. *K*, 1er août ; cfr *Irénikon* 1962, p. 85 s.

cisme les préparations des fêtes ; ils sont d'avis qu'ils ne sont pas préparés à recevoir les visiteurs étrangers puisque rien n'a été commencé pour déblayer les ruines qu'ont amassées sur la montagne théovadistos (où Dieu a marché) la stupidité *(aveltiria)* des gouverneurs successifs et l'indifférence des gouvernements ».

Tout cela s'éclaire à la lumière de ce qu'on a pu lire dans *Irénikon,* 1961, surtout p. 349 s. Mais il y a là aussi une leçon pour les nombreux pèlerins (ou touristes ?) hétérodoxes de l'Athos et pour les futurs invités des fêtes. Jamais ils ne témoigneront assez de délicatesse, de discrétion, d'humilité, de respect et de piété envers le saint lieu, ses institutions, ses traditions, et ses habitants. Bientôt le nombre des laïcs — dont la plupart y sont plus ou moins à demeure, bien à contre-cœur — y égalera celui des moines estimé maintenant à 1.200 [1]. Si parfois la plume de l'un ou l'autre hagiorite est acerbe envers les catholiques, les contacts personnels avec ces mêmes moines peuvent y être empreints d'une grande charité et nous enseigner ce que comporte la véritable *philoxenia* chrétienne.

Le livre, indiqué plus loin, *La vie monastique d'après les saints Pères,* du P. Gavriil, peut nous faire soupçonner avec quelle anxiété beaucoup de moines athonites constatent que leur Sainte Montagne est parfois envahie par les touristes :

« Pour plaire aux riches et aux princes de ce siècle, il (cet esprit « pharmakidien » qui a vidé tant de monastères grecs ; cfr *Irénikon,* 1961, p. 376) a assumé comme allié encore ce nouveau Satan qu'on appelle Tourisme, cette abomination de la désolation spirituelle, qui a placé son trône dans « le lieu saint », afin que là, dans les Météores, cette deuxième « Sainte Montagne » en Grèce, où jusqu'hier la présence d'un animal femelle était défendue, il érige un hôtel avec des conforts surmondains, et qu'à Hosios Loukas, il défende la célébration de la Liturgie dans le temple sacré, là où pendant des siècles le sacrifice non sanglant a été célébré, sous le prétexte que les icones se noircissent par (la fumée de) l'encens » (p. 135 s.).

Ensuite le correspondant du *Hronos* expose son opinion bien pessimiste sur l'organisation des fêtes. Plusieurs points en sont

1. Cfr *ibid.* 1961, p. 369 s. et 525.

inexacts, mais puisqu'ils pourraient bien refléter les sentiments de nombreux hagiorites eux-mêmes, nous tenons à les noter ici :

« La base sur laquelle s'appuie tout le programme des fêtes est fragile, d'après ceux qui peuvent avoir une opinion valable :

1. Dans le Comité on a rassemblé et nommé comme membres des hommes qui jusqu'aujourd'hui n'ont jamais rien entendu de la Sainte Montagne ! Quelques-uns des hiérarques qui font partie du comité n'ont jamais été sur la Sainte Montagne et ne savent pas non plus où celle-ci se trouve exactement.

2. Dans le Comité exécutif qui dirigera surtout l'organisation de fêtes, on n'a pas nommé un représentant de la Sainte Montagne !

3. Tous les frais des festivités ont été estimés à 7 millions de drachmes. Si cet argent est dépensé uniquement pour hospitaliser les 250 invités officiels, les dépenses pour un chacun d'eux seront si énormes que la somme en atteindra un record mondial ! Si toutefois le Comité pense que seulement 250 personnes seront présentes aux cérémonies, il se trompe parce que plus de 1.000 visiteurs, Grecs et étrangers y afflueront ; alors, vu l'état actuel de la Montagne, l'état ruineux *(xecharvaloma)* des hôtelleries *(archontarikia)* et des *synodika* [1], le manque de personnel, le défaut bien connu d'hommes, il ne sera pas possible de satisfaire aux nécessités élémentaires des invités ou en général des visiteurs. Il faut remarquer que le comité n'a pas tenu compte du fait qu'un essaim de journalistes affluera à la Montagne pour renseigner l'opinion publique internationale ; ces journalistes venus des deux hémisphères seront bien plus nombreux que les invités. En tout cas, dans le cadre des dépenses supposées de 7 millions de drachmes on fait remarquer que si on en dispose aussi pour la fabrication de la route qui relie Dafni à Karyès (longue d'environ 14 Km), la somme devient réellement ridicule.

4. Si l'on arrange encore la route de Dafni à Karyès, il ne semble pas que, même après trois ans, sera achevé le morceau de la route Stageira-Mavrolakkos-Hierissos-Nea Roda-Tripiti ; quoique nous allions vers la fin de l'été, le rythme du travail est très lent. On se demande si l'on y emploie aujourd'hui trois ou quatre ouvriers.

1. Les grandes salles de réception où moines et hôtes se réunissent après les grandes cérémonies, p. ex. le dimanche, pour prendre l'ouzo, le glyko et le café. Certains monastères disposent d'une hôtellerie vaste et très bien arrangée, où rien ne laisse à désirer.

Indépendamment toutefois de tout cela il semble qu'en fin de compte le millénaire de la Sainte Montagne ne sera pas fêté. Que montrerons-nous aux étrangers ? Des ruines ? Le dépérissement *(xecharvaloma)* général ? L'incapacité de ceux qui ont gouverné et qui gouvernent d'en haut la Montagne ?

Jusqu'ici on n'a pas déterminé exactement ce qui suit : quelle sera l'étendue des festivités ? Seront-elles internationales ? Alors les hétérodoxes seront aussi appelés. Seront-elles panorthodoxes ? Alors nous serons obligés d'hospitaliser aussi les patriarches de Moscou, Bucarest, Sofia, Beograd, du Moyen-Orient, etc. ; alors la sitnation se complique et le Comité se trouvera devant une impasse ».

La Faculté de théologie de Salonique a décidé de publier aussi un volume commémoratif pour le millénaire [1].

Les éditeurs PAPADIMITRIOU ont fait paraître, « à l'occasion du millénaire de la Sainte Montagne » deux volumes, l'un sous le titre *La vie monastique d'après les Saints Pères*, dû à la plume du kathigoumène GAVRIIL de Dionysiou, et l'autre *Fleurs athonites. Articles et études*, du moine THEOKLITOS du même monastère [2]. Le premier est une réponse aux idées exprimées par des évêques et des théologiens sur la réorganisation de la vie monastique en Grèce surtout lors des fêtes en l'honneur de saint Grégoire Palamas en 1959 [3] ; l'A. s'oppose à la tendance à utiliser les monastères et les moines à des buts philanthropiques et reproche même à l'Église de s'occuper d'instituts philanthropiques (hôpitaux, maisons pour vieillards et pauvres etc.) ; pour lui c'est l'affaire de l'État ; elle, comme organisation spirituelle, ne doit s'occuper que des âmes (p. 140). Dans la première partie l'A. donne un choix d'apophthegmes des Pères de la vie monastique et une série de sentences de Pères de l'Église sur cette vie. Vient alors un court aperçu sur le monachisme féminin assez prospère, une critique pertinente de l'état actuel du monachisme en Grèce et une courte apologie du monachisme

1. *E*, 15 juill.

2. Archim. GAVRIIL, *Ἡ μοναχικὴ ζωὴ κατὰ τοὺς ἁγίους Πατέρας*. — Monachos THEOKLITOS, *Ἀθωνικὰ ἄνθη. Ἄρθρα καὶ μελετήματα*. Athènes, Astir, 1962 ; in-8, 159 et 373 p.

3. Cfr *Irénikon*, 1961, p. 267 et 373 ss.

hagiorite « qui aussi a perdu son antique spiritualité et dont le personnel diminue chaque jour numériquement » (p. 150).

Dans le livre du P. Theoklitos, les éditeurs ont rassemblé 66 articles parus dans diverses revues, surtout dans *Hagioreitiki Vivliothiki*, de 1950-1961. Dans sa préface l'A. nous avertit que parmi ses *fleurs athonites* (titre choisi par les éditeurs) se trouvent aussi quelques « épines ». Les idées de l'A. qui sont en parfait accord avec celles de son kathigoumène ne sont plus inconnues de nos lecteurs. Donnons un petit exemple d'une « épine » :

« Nos saints évêques, eux aussi des hommes, font des fautes. Seul le Pape, assis sur le trône apostolique du coryphée Pierre, acquiert automatiquement l'esprit du saint apôtre et ne fait pas de fautes ! Les nôtres font souvent des fautes, et surtout des grandes fautes, avec des conséquences très graves et de longue durée » (p. 140).

Le P. PANTELEÏMON de Vatopédi, premier secrétaire de la Hiera Koinotis, a été nommé EXARQUE (visiteur) patriarcal pour le monastère Koutloumousiou (*AA*, 20 juin).

Au mois de mai le patriarche CYRILLE de Bulgarie a visité l'Athos et spécialement le monastère bulgare Zographou ; à la fin de juin l'archevêque NIKODIM de Jaroslav et de Rostov a été l'hôte de l'Athos et surtout du Rossikon ; il fut reçu à cette occasion par l'archevêque d'Athènes le 24 juin (lors de son arrivée en Grèce) et le 5 juillet (lors de son départ).

Parmi les 26 étudiants qui cette année ont achevé leurs études à l'école théologique de Chalki se trouvent 6 moines hagiorites (4 de Lavra, 1 d'Iviron et 1 de Stavronikita) [1].

1. *AA*, 18 juill. — Quant à l'incendie du kellion historique de Saint-Sava (à Karyes, et non pas à Chilandar, comme par erreur il est dit dans la chronique précédente, p. 245 ; cfr p. 86), dans la nuit du 5/6 décembre 1961, la petite église a été préservée des flammes. Ce kellion avait été érigé en 1197 par saint Sava le Serbe en l'honneur de saint Sabas-le-Sanctifié, fêté le 5 décembre. Saint Sava avait composé, en plus du grand typikon pour Chilandar, un petit typikon (de trois pages) pour ce kellion. D'après ce typikon les moines devaient y réciter chaque jour le psautier en entier. Cette tradition a été observée jusqu'à la dernière guerre (d'après une information fournie par le P. SAVA, représentant

Australie. — Depuis deux ans une grave querelle subsiste entre l'archevêque grec EZECHIEL et un petit nombre de ses communautés qui se sont séparées de lui. Récemment l'archevêque a visité le patriarcat œcuménique et Athènes pour mettre les autorités au courant de cette affaire [1]. *Ethnos*, 14 mai, et *En*, 15 juin, exigent l'intervention du patriarcat et du gouvernement hellénique pour mettre fin à cette situation. Les communautés dissidentes reprochent au métropolis Ézéchiel de suivre une politique arriérée et indépendante. Le métropolite leur objecte qu'elles se laissent dominer par des éléments de gauche.

États-Unis. — L'ÉGLISE ORTHODOXE GRECQUE DES DEUX AMÉRIQUES. — Pour raisons de santé le métropolite GERMANOS Polyzoïdis d'Hiérapolis et l'évêque GERMANOS Liamadis de Konstantia ont donné leur démission. Trois nouveaux évêques ont été consacrés : Mgr TIMOTHEOS Chaloftis de Rodostolon, pour le 10e district, l'Amérique du Sud (siège à Buenos-Ayres), Mgr GERMANOS Phallidakis de Synades, pour le 7e district (Détroit, Mich.) et Mgr GERASIMOS Papadopoulos d'Avydos, professeur à l'école théologique de la Ste Croix, pour le 3e district (Brookline, Mass.). Mgr MELETIOS Tripodakis de Christianoupolos a reçu le 2e district (Chicago, Ill.) et Mgr AIMILIANOS Lalousis de Charioupolis le 5e (Atlanta, Ga.). Les autres évêques sont restés à leurs *headquarters* : Mgr DIMITRIOS Makris d'Olympos à Los Angeles, Calif. (4e district), Mgr THEODOSIOS Sideris d'Angon à Pittsburgh, Pa. (6e district), Mgr SILAS Koskinas d'Amphipolis à New Orleans, La. (8e district) et Mgr ATHENAGORAS Kokkinakis, métropolite d'Elaia à Toronto, Ont. (Canada, 9e district). Tout l'hémisphère américain ne forme qu'un archevêché grec, fondé le 11 mai 1922. Les autres sièges érigés ensuite

de Chilandar à Karyès. On peut trouver le texte néo-grec de ce petit typikon dans Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 184-187).

1. *AA*, 8 août ; les Grecs y sont 110.000. L'évêque ukrainien Sergij Ochotenko a ordonné un grec prêtre pour la communauté dissidente de Newcastle (S. Dimitrios) dont l'autre prêtre déposé par l'archevêque continue à y fonctionner également (*Z.*, 20 sept.).

à Boston et à Chicago furent supprimés en 1930, lors de la nomination de Mgr ATHÉNAGORAS, métropolite de Corfou (l'actuel patriarche œcuménique) comme archevêque d'Amérique. Actuellement l'archevêché est divisé en 10 districts ou « périphéries ». C'est l'archevêque qui déplace les évêques tous titulaires. Cette centralisation est assez anormale au point de vue canonique orthodoxe. La même tendance et le même fait peuvent s'observer en Europe Occidentale et en Australie.

L'école théologique de BROOKLINE vient de fêter le 25e anniversaire de sa fondation ; elle est dirigée depuis 1961 par l'archimandrite Nikodimos VALLINDRAS, venu dans ce but d'Athènes. Depuis 1942, 276 élèves y ont achevé leurs études et 235 ont été ordonnés prêtres. La durée des cours est de trois ans.

A la 16e Assemblée clérico-laïque (CLERGY-LAITY CONGRESS) qui eut lieu du 23-30 juin à BOSTON, Mass., beaucoup de résolutions économiques et pratiques ont été prises. Elles concernent surtout une organisation plus effective de l'archidiocèse ; 235 communautés y étaient représentées. La fidélité à la langue des ancêtres a de nouveau été accentuée [1].

La STANDING CONFERENCE OF CANONICAL ORTHODOX BISHOPS, dans sa session de mai, a confié à une commission spéciale l'étude et la définition des RAPPORTS de son Conseil permanent avec le Conseil National des Églises du Christ aux États-Unis ; cette commission devra aussi déterminer comment les Églises orthodoxes américaines pourront, par un témoignage unique, participer à ce Conseil national et contribuer ainsi à la vie religieuse américaine.

France. — Le 5 août, est décédé à Paris, à l'âge de 82 ans, le protoprêtre Basile ZENKOVSKIJ, professeur et doyen à l'Institut de théologie orthodoxe St-Serge. Le défunt était une des grandes figures de l'émigration russe en France, dont l'influence a été si bienfaisante à plusieurs titres. Le P. Zenkovskij prenait depuis longtemps une part active à l'Action chrétienne des Étudiants russes ainsi qu'à de multiples rencontres d'ordre

1. *OO*, juin et juill.

œcuménique. Il est l'auteur de nombreux livres et articles sur des sujets théologiques, philosophiques, psychologiques et pédagogiques. Citons entre autres : *Problemy vospitanija v svete christianskoj antropologii* (cfr *Irénikon* t. XI, 473) ; *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche* (*ib.*, 314) ; *Russkie Mysliteli i Evropa* (*ib.*, t. XXIX, 106) ; *Histoire de la Philosophie russe* (*ib.*, 106), parue également en russe (*ib.*, t. XXV, 418), et en anglais. Un article que le P. Zenkovskij avait écrit dans *Putj* nº 55 à propos d'*Irénikon* fut l'occasion d'un intéressant échange de vues entre lui et D. Lialine, qui fut ainsi amené à écrire son étude *De la méthode irénique* (cfr à ce sujet *Irénikon* 1958, p. 172). Dans *RM*, 25 août, le professeur Léon A. ZANDER, intime collaborateur du défunt, lui consacre un article biographique détaillé.

Grèce. — Fin mai, le Saint-Synode, sur la proposition du métropolite VARNAVAS de Kitros, a décidé la constitution d'une COMMISSION chargée des questions interorthodoxes et interchrétiennes et d'un secrétariat qui en dépendra. Sous la présidence de l'archevêque d'Athènes, y siègent comme membres permanents les métropolites PROKOPIOS de Corinthe et VARNAVAS de Kitros, ainsi que les professeurs BRATSIOTIS, KARMIMIRIS et IOANNIDIS. Deux métropolites, membres du Saint-Synode, en font également partie [1].

La question de la nouvelle CHARTE CONSTITUTIONNELLE de l'Église se trouve encore dans sa phase préparatoire. Tous les métropolites ont été consultés par une lettre du Saint-Synode (22 juin 1962), afin de savoir s'il fallait confier l'élaboration de cette Charte à une commission mixte composée de six métropolites de leur choix et de six membres laïcs, désignés par le gouvernement ou s'il fallait remettre toute l'affaire au synode de la hiérarchie. Trente métropolites se sont déclarés pour la commission mixte et vingt-sept pour la convocation de la hiérarchie. Fin juillet le Saint-Synode a fait connaître les noms des métropolites qui feront partie de la commission : IRÉNÉE de Samos, GERMANOS de Mantinée, PROKOPIOS de Corinthe,

1. *E*, nº 11, 11 juin.

VARNAVAS de Kitros, GERMANOS d'Elide et DIONYSIOS de Kozani [1]. On prévoit que le travail de la commission durera au moins six mois. Entretemps la hiérarchie refuse de nommer des évêques pour les nombreux et importants sièges vacants (10 à la fin août) dans les circonstances et sous les lois actuelles qui imposent l'inamovibilité presque complète des évêques ; ainsi ceux-ci ne peuvent être promus à un siège plus enviable. L'archimandrite Epiphanios I. THEODOROPOULOS vient de consacrer une brochure à la question pour prouver qu'une pareille promotion a été sévèrement et irrévocablement condamnée par l'Église [2]. De 1833-1934 de telles promotions n'ont pas eu lieu en Grèce. D'autre part on fait remarquer que chez le peuple déjà habitué aux longues absences de leurs métropolites quand ils sont membres du Saint-Synode (une année sur cinq), l'opinion gagne du terrain que les évêques ne sont pas tellement indispensables dans leurs éparchies. Ainsi le troupeau devient indifférent et étranger à la voix de ses pasteurs et ne les écoute plus. Maintes fois on peut lire dans la presse religieuse des reproches adressées au Saint-Synode parce qu'il s'obstine à « battre l'air » et à s'occuper d'affaires secondaires au lieu d'aider l'Église à sortir du marasme. Un exemple en fut sa décision d'introduire des changements dans les limites des métropoles, vacantes ou non, changements qui, à la suite de l'intervention indignée des intéressés, ont dû être de nouveau annulés ou remis à la compétence du synode de la hiérarchie [3].

Dans son rapport sur l'activité si variée de l'*Apostoliki Diakonia* en 1961, M. le professeur PHYTRAKIS signala qu'« en général ces dernières années une difficulté inaccoutumée a prédominé pour faire entériner les lois ecclésiastiques » [4]. Des projets de loi soumis en 1958 sont encore « suspendus » au Ministère de l'Instruction nationale et des Cultes. C'est avec beaucoup de regrets qu'on a appris la démission du même

1. *E*, 1-15 août.
2. Epiphanios I. THEODOROPOULOS. — *Τὸ ἀμετάθετον τῶν ἐπισκόπων.* Athènes, Astir, 1962 ; in-8, 23 p.
3. Les modifications envisagées concernaient les éparchies de Prévéza-Levkade et Philippes-Xanthi ; entre les deux dernières ce fut l'île de Thasos qui était en cause.
4. *E*, 15 juill., p. 317.

professeur comme directeur-général de l'*Apostoliki Diakonia* ; il veut se consacrer uniquement à ses devoirs de professeur d'université. En quatre ans, par un labeur assidu, il a fait de l'*Apostoliki Diakonia* une très florissante institution qui avec ses branches et services multiples est bien à l'étroit dans le bâtiment qui doit aussi héberger l'*Oikotropheion* des étudiants en théologie. Le rapport mentionné en témoigne amplement. Le Saint-Synode a chargé l'*Apostoliki Diakonia* de l'organisation de la Mission extérieure (13 décembre 1960) ; ceci concerne surtout la mission grecque-orthodoxe en Ouganda. Comme directeur-général provisoire a été nommé par le Saint-Synode Mgr PANTÉLÉIMON d'Achaïe, évêque auxiliaire d'Athènes qui autrefois y avait déjà rempli les fonctions de directeur du secteur de la prédication.

Le Saint-Synode a de nouveau demandé au Ministère de l'Instruction nationale et des Cultes — comme en 1958 quand la chose avait été accordée pour un an — de pouvoir ordonner, pour les paroisses de moins de 100 familles des 11 éparchies frontalières, des prêtres qui n'ont pas les qualités ou l'instruction requises par les lois [1]. Dans *En*, n° 334, 15 juin, M. KÉRAMIDAS fait observer que de fait 3.168 candidats diplômés des différentes écoles de formation du clergé (1.173 des Écoles ecclésiastiques, 1.165 des séminaires inférieurs et 830 des séminaires supérieurs) attendent depuis des années d'être ordonnés et que d'autre part les paroisses vacantes de ces éparchies ne montent qu'à 128 sur 1.074.

Dans un article intitulé *Le cancer de l'Église* (*KEO*, mai 1962) et adressé à l'archevêque d'Athènes, aux diplômés des facultés théologiques et au Ministre de l'Instruction nationale et des Cultes, le theologos-gymnasiarque I. A. PAPAÏOANNOU se plaint de ce que le nouvel archevêque a recruté une série de prêtres dans d'autres éparchies pour les placer dans les grandes et petites églises d'Athènes et du Pirée ; ceux-ci n'auraient fréquenté qu'un *Hellinikon Scholeion*, des classes inférieures d'un gymnase et auraient reçu leur *metekpaidevsis* (formation ecclésiastique après l'ordination) dans les séminaires

1. *E*, 1er juin.

inférieurs (abolis de fait dans toute la Grèce depuis l'été 1960). Ces clercs seraient placés dans l'archidiocèse, ayant été détachés provisoirement de leur propre éparchie, comme surnuméraires. Ils ne satisfont aucunement aux exigences des lois. L'A. demande aussi que l'archevêché renvoie dans leurs éparchies les clercs qui servent comme diacres déjà depuis plus de six ans dans l'archidiocèse sous le prétexte de faire des études à la Faculté de théologie ; la loi ne leur accorde qu'un séjour de cinq ans à Athènes ou au Pirée depuis leur inscription à la Faculté.

Jusqu'à la fin de février 1962 le *Séminaire spirituel* (pour la formation de Pères spirituels ou confesseurs, au monastère Pentéli) avait hébergé 15 séries de prêtres (448 au total) depuis sa fondation en 1957 ; ils provenaient de toutes les éparchies du royaume [1]. Ainsi le nombre des confesseurs très réduit auparavant, avait considérablement augmenté. La moitié de la somme mise à la disposition de l'archevêché par le roi Paul (5 millions de drachmes en tout) a été dépensée (cfr *Irénikon*, 1957, p. 434 et 1958, p. 72). Le nouvel archevêque a fait fermer le séminaire. *En*, 1er août, se demande pourquoi. Parmi ces prêtres il y en a, paraît-il, qui après avoir vécu deux mois dans ou près de la capitale et observé le niveau de vie et les rentrées bien plus élevées de leurs confrères de l'archevêché et de l'éparchie de l'Attique, ont montré peu d'envie de retourner dans leurs pauvres paroisses des campagnes ou de la montagne. Aussi, depuis de nombreuses années ces prêtres font-ils des appels désespérés et réitérés au gouvernement pour qu'il leur accorde un salaire juste qui leur permette d'entretenir honnêtement leur famille et ne les oblige pas à s'engager p. ex. comme ouvriers dans les travaux publics, même ceux des routes, etc. Ne possédant aucune organisation supra-éparchiale et n'ayant pas le droit du vote actif ou passif (au moins d'après les instructions du Saint-Synode ; d'après la loi civile ils sont autorisés à voter), il ne leur reste que la grève comme dernier moyen pour obtenir ce qu'on leur refuse si obstinément malgré toutes les bonnes promesses. De temps à autre ils menacent de se servir de cette arme, mais quelles en seraient les conséquences quand

1. *E*, 15 juin, p. 278.

il arrive même que des hommes politiques leur font savoir que l'État n'a pas besoin d'eux, mais de mécaniciens ? Un petit début sur la bonne voie a été obtenu quand le gouvernement a décidé d'accorder un salaire double entier aux prêtres de paroisse-instituteurs à partir du 25 juin alors que jusqu'alors ils ne recevaient qu'un salaire et demi. En outre, le ministre des Affaires économiques, M. Sp. THEOTOKIS, a déclaré que l'impôt paroissial serait aboli définitivement à partir du 1er janvier 1963, un fait réclamé également depuis longtemps [1].

Le 31 décembre 1961 la Grèce comptait 8.159 prêtres de paroisse ; de ceux-ci 246 (+ 6) appartenaient à la 1re catégorie de salaire (et d'instruction), 1.496 (+ 144) à la 2e, 4.283 à la 3e (+ 18) et 2.134 (— 104) à la 4e catégorie ; les chiffres entre parenthèses indiquent la différence avec l'année précédente. On constate ainsi une certaine montée dans le degré de leur formation. Ceux de la première catégorie sont des diplômés en théologie [2].

Les événements de janvier (cfr *Irénikon*, 1962, p. 88 et 249 s.) ont fait réfléchir beaucoup de personnes sur la situation de leur Église et sur la nécessité d'un redressement. Ainsi *En*, nº 328-336, 15 mars — 1er août, réimprime une série d'articles parus d'abord dans la presse athénienne sous le titre *Les problèmes de l'Église*, dus au professeur Pan. CHRISTOU de la Faculté de théologie de Salonique. « Ils se distinguent par leur discrétion et tiennent le juste milieu de manière à obtenir l'approbation générale de tous les éléments sains de l'Église » [3]. Il y fait le diagnostic de la maladie, y propose beaucoup de remèdes, mais « tout est peut-être très simple ; beaucoup d'autres y ont pensé et les ont indiqués. Leur seule difficulté est que quelqu'un doit avoir le courage et savoir la manière de les imposer et surtout de les mettre en pratique », écrit le professeur à la fin de son diagnostic (p. 77).

Au début d'avril l'*Union panhellène des théologiens sans emploi* (environ 1.200) a fait parvenir aux autorités civiles une liste

1. *En*, 1er août.
2. *En*, 1er juill.
3. *An*, juin-juill.

de leurs exigences résumées en dix points parmi lesquels figurait aussi l'augmentation des heures de l'enseignement de la religion dans les établissements de l'instruction moyenne [1]. Le professeur BRATSIOTIS, l'unique membre théologien du Conseil suprême chargé du programme de l'enseignement général (dont nous avons annoncé la démission dans la chronique précédente, p. 250), a expliqué sa position dans deux articles très remarqués *Religion et instruction en Grèce*, dans *Kathimerini*, 28 et 29 mai. Il y constate que « nous passons une courbe critique tant dans l'histoire de notre pays que dans celle de notre législation sur l'instruction ». Pour cela il y revendique la généralisation de deux heures obligatoires de cours de religion par semaine. Le mois suivant le Ministre de l'Instruction donna satisfaction à cette demande. Dorénavant ces deux heures sont de règle dans les gymnases « économiques », pratiques et nocturnes ainsi que dans les écoles normales primaires. L'enseignement de la religion a été introduit aussi dans les écoles techniques et professionnelles (où il manquait jusqu'ici), cela sur la proposition du Conseil chargé du programme de l'enseignement professionnel. Par ces mesures un bon nombre de théologiens trouvera une occupation. Certaine presse a protesté contre ces décisions, « la religion étant du paléoïmérologitisme ». *Z*, 28 juin, souhaite à ce propos que l'enseignement de la religion devienne moins sec et moins scolastique.

La GRÈVE complète des étudiants en théologie à Athènes et à Salonique, commencée le 27 février a duré jusqu'à la fin de l'année scolaire ; il n'y a pas eu d'examens. Elle a eu son point culminant dans les bagarres sanglantes du 11 avril. Dans une rencontre avec l'archevêque d'Athènes, celui-ci suggéra aux dirigeants des comités de lutte de ces étudiants d'entrer dans le clergé où l'on aurait bien besoin d'eux. Leur rencontre avec le Ministre de l'Instruction et des Cultes eut comme premier résultat que celui-ci fut dénoncé officiellement par eux auprès du Saint-Synode pour « impiété » ce dont tout le peuple hellène fut averti dans une proclamation des deux comités guidés par leurs chefs Chr. VASILEIADIS (Athènes) et VAKAROS

1. *En*, 15 avril.

(Salonique)[1]. Notons qu'il y a aussi plus de quarante étudiants étrangers en théologie à Athènes, surtout africains (ougandais et éthiopiens), asiates et américains pour qui ce semestre de chômage forcé ne devait guère présenter un grand intérêt. M. KÉRAMIDAS a fait remarquer qu'il existe un abîme entre l'Église gouvernante et les théologiens laïcs. A la lettre du métropolite CHRYSOSTOME d'Argolide, adressée au *Phoititikos Theologikos Syndesmos*[2] le théologien D. GEROMALLIAS n'a pas craint de répondre qu'« il existe aussi des métropolites sans Dieu »[3]. M. Keramidas lui-même est d'avis que la plus grande responsabilité tombe sur la hiérarchie qui n'a pas su diagnostiquer à temps les causes de ce gouffre et y rémédier quand c'était encore temps.

Le professeur ALIVISATOS a été élu membre de l'Académie d'Athènes. Sont décédés l'ancien professeur de théologie, l'archimandrite Evangelos V. ANTONIADIS le 19 avril à Athènes et le métropolite FILIMON Zeïs de Gytheion, le 9 août.

Pour septembre était annoncée la parution du premier tome d'une *Encyclopédie religieuse et morale* ; l'œuvre entière doit comprendre 12 volumes. Elle se trouve sous les auspices de nombreux métropolites et professeurs d'université orthodoxes grecs et étrangers. Le directeur et le chef de la rédaction sont resp. M. Vas. MOUSTAKIS et M. Aristide PANOTIS. Adresse : Panepistimiou 44, Athènes.

Sinaï. — L'archimandrite Grigorios MANIATOPOULOS, secrétaire du monastère du Mont Sinaï, s'est adressé au directeur de *Pantainos* (mai, p. 157 s.) afin qu'il fasse appel aux Églises grecques orthodoxes et aux communautés monastiques pour qu'elles aident le monastère dans sa crise très grave provoquée par le manque de moines ; sinon il risque d'être abandonné.

Yougoslavie. — L'organe officiel de l'Église orthodoxe serbe publie le DÉCRET du 3 mars 1962, émané du gouvernement

1. *En*, 15 avril et 1er mai.
2. *En*, 16 mai, p. 138 s. ; *Irénikon*, 1962, p. 251, n. 1.
3. *En*, 1er août.

de la République populaire de Serbie, qui règle l'application de la loi fédérale de 1953 sur les associations religieuses [1]. En mars 1953, l'Assemblée nationale avait voté la loi de base qui réglait les rapports entre l'État et les diverses confessions religieuses : les trois grandes confessions, catholique, orthodoxe et islamique, auxquelles appartiennent la grande masse des croyants se voyaient, de ce fait, mises sur un pied d'égalité devant l'État, — tous privilèges étant désormais abolis. On se demande dès l'abord pour quel motif une loi s'appliquant à toutes les républiques fédérées du pays, vient d'être précisée par un décret qui ne concerne que la république populaire de Serbie.

En fait de précisions nouvelles, notons la faculté accordée au clergé d'organiser des services de culte occasionnels hors des églises, par exemple à l'occasion de pèlerinages ou de fêtes traditionnelles en plein air, moyennant autorisation préalable des pouvoirs publics ; ou encore liberté accordée au clergé d'assister les malades dans les hôpitaux publics.

Par contre le décret règle minutieusement les conditions requises pour l'érection et la direction des séminaires pour le clergé : l'ouverture de ces écoles, la création d'internats pour les étudiants, leur programme et règlement, la désignation de l'organe directeur requièrent l'approbation préalable du ministère de l'instruction publique, qui exercera un contrôle constant sur leur fonctionnement (art. 8 à 12). L'article 14 fixe les amendes qui frapperont les contrevenants au décret. Toute la question est de savoir si ce décret favorisera ou non l'exercice du culte : tout dépend de l'esprit dans lequel il sera appliqué. On se demande, par exemple, comment on interprètera l'article 5, qui stipule que les sujets non yougoslaves ne peuvent exercer d'acte de culte, sinon par exception et moyennant autorisation préalable délivrée par l'autorité compétente : un curé de paroisse se verra-t-il frappé d'amende pour avoir permis la célébration de la messe à un prêtre étranger de passage, sans avoir prévenu la police ? On sait que des prêtres éprouvent de plus en plus de difficultés pour donner l'enseignement du catéchisme aux enfants, malgré les clauses de la loi de 1953 et du présent

1. *Glasnik*, 1962, n° 5, p. 178-180.

décret qui l'autorisent « dans les lieux destinés au culte ». De même quantité de restrictions et de pressions sont exercées sur les jeunes gens pour décourager l'entrée au séminaire, ou sur les soldats pour les détourner de la pratique de la religion.

Le comité directeur de l'Union des associations de prêtres orthodoxes de Yougoslavie public dans l'organe de l'Union *Vesnik* du 1er juin une lettre collective adressée au Synode épiscopal de l'Église serbe à propos du nouveau code pénal ecclésiastique, édicté par le Synode en 1961 [1]. La lettre, signée par le doyen Milan SMILJANIĆ, président de la dite association et une trentaine d'autres doyens et prêtres, réclame le retrait de ces lois disciplinaires, qu'ils estiment « peu conformes à l'esprit et aux canons de l'Église orthodoxe ». Le même bulletin annonce à la même page que le Dr. Smiljanic vient de recevoir du Patriarche serbe la distinction honorifique de la croix pectorale (*Vesnik* 1962, n° 311, p. 3).

Relations interorthodoxes. — Sur l'invitation de l'Académie ecclésiastique de ZAGORSK, sept professeurs de théologie de l'université d'Athènes ont séjourné une quinzaine de jours en URSS en mai-juin renouant ainsi les anciens liens assez fréquents qui existaient autrefois entre la théologie orthodoxe hellène et russe. Le professeur ALIVISATOS a communiqué ses impressions dans le journal *Vima*. Il a été profondément impressionné par la masse compacte et bien ordonnée des fidèles (surtout des femmes) et l'exécution parfaite à tous les points de vue des offices par le clergé supérieur et inférieur, « chose que nous autres nous ne pouvons même pas imaginer. Sans exagération j'ai vu et senti, dans les églises, la vieille sainte Russie inaltérable et indissoluble avec ses racines purement orthodoxes »[2].

Depuis janvier toutes les revues religieuses grecques (à la suite de la presse quotidienne) se sont occupées sans arrêt du célibat et du mariage des prêtres et des évêques. Lors de la conférence interorthodoxe de Rhodes (septembre 1961) la question du remariage des prêtres et diacres veufs fut supprimée du pro-

1. *Ibid.*, oct. 1961 et *Irénikon*, 1961, n° 4, p. 538.
2. *E*, 1-15 août et 1er sept. (impressions du prof. IOANNIDIS).

gramme du futur prosynode à la demande des représentants de l'Église de Grèce [1]. Le professeur et co-directeur de la revue *Pantainos*, 1er juillet p. 125, défendant l'opinion déjà clairement exprimée par les évêques d'Alexandrie à Rhodes, fait entendre clairement que l'affaire ne doit pas être considérée comme close « parce qu'alors nous ignorons la réalité et nous sommes volontairement aveugles ». Il voudrait proposer une voie moyenne entre les deux tendances opposées, mais insiste sur la nécessité d'un changement dans la législation. Après les événements de janvier, le mouvement qui en Grèce veut des évêques mariés a encore gagné en intensité, tout en provoquant une opposition plus violente de la part des tenants de l'ancienne tradition. Appliquant le principe de l'économie, le patriarche œcuménique a déjà permis l'ordination sacerdotale de deux hommes bigames (mariés deux fois).

Ce fait, les nombreuses déclarations et gestes philhénotiques (unionistes) du même patriarche et ses tendances novatrices ont provoqué cette année une série de RÉACTIONS opposées et d'avertissements sérieux, spécialement en Grèce. Indiquons ici les principales. 1° Le SAINT-SYNODE de Grèce, dans une lettre austère adressée au patriarche, lettre qui n'a pas été publiée [2] ; 2° le métropolite METHODIOS de Corfou, dans une lettre que le patriarche lui a renvoyée parce qu'elle ne lui avait pas été transmise par la voie canonique du Saint-Synode de Grèce ; 3° le P. Avgoustinos KANTIOTIS, dans une lettre ouverte (22 juin 1962, *Spitha*, mai-juin) ; 4° l'« Union orthodoxe chrétienne de Patras » dans une lettre ouverte (12 juillet ; *Hronos*, 29 juillet) ; 5° le P. THEOKLITOS de Dionysiou, dans son article *L'Orthodoxie et le Vatican*, dans *Hagioreitiki Vivliothiki*, juillet-août, p. 221-228 — pour ne pas citer les périodiques paléoïmérologites, la presse quotidienne de Grèce et les hebdomadaires grecs d'Istanbul [3]. Tous lui reprochent une longue suite d'actes qui mettent gravement en danger la foi orthodoxe, qui vont à l'encontre de la loi divine et des canons sacrés de l'Église ortho-

1. Cfr *Irénikon*, 1961, p. 400 et 526, n. 1, et *POC*, 1961, p. 363.
2. *En*, 1er juill., p. 185, qui l'appelle un « acte très juste ».
3. Des hebdomadaires comme *Hronos* et *Elefteri Foni* vont jusqu'à exiger ouvertement la démission du Patriarche.

doxe et qui conduisent celle-ci à la soumission au « papisme ». Aussi le métropolite METHODIOS et l'*Hellinikos Vorras* de Salonique l'ont-ils appelé un nouveau Bessarion ; « le vent qui souffle maintenant du Phanar menace d'ébranler les fondements de l'Orthodoxie par ses bases ». Le P. Kantiotis rappela au patriarche « la grande influence et le grand danger de son exemple qui conduit l'Orthodoxie sur la voie glissante de l'union laquelle se heurte d'ailleurs, dans l'état actuel des choses, à l'orgueil papiste ». D'autre part « l'Église n'a rien à perdre si 5, 10, 20 et 30 hiérarques, archevêques et patriarches tombent de leur trône pour le bien de l'Orthodoxie » (sans doute une allusion au nombre d'évêques présents à Istanbul).

Nous signalons comme dirigé surtout contre l'Église catholique, constamment identifiée avec « le Vatican », l'article cité du P. Theoklitos approuvé par *S*, 7 sept. « Les manifestations des représentants du Vatican concernant cette tapageuse union se suivent l'une l'autre... Les mobiles des efforts en vue de l'union, du côté du catholicisme, sont cette haine même envers notre Orthodoxie. Il sait que l'union est humainement impossible. Puisque mille ans ont affermi le principe de l'infaillibilité et de la primauté du Pape, le *Filioque* ainsi que les innombrables nouveautés et que d'autre part il sait que l'Orthodoxie ne s'y soumettra jamais, ces efforts sont vains. Le papisme a perdu son autorité (*kyros*) au XXe siècle. L'infaillibilité qui constitue la base de la puissance papale, a été ridiculisée par les catholiques eux-mêmes depuis des siècles. Et il l'est encore beaucoup plus par l'homme rationaliste et critique d'aujourd'hui » (p. 225). Auparavant il avait rappelé que sur l'ATHOS « les hagiorites se trouvent dans un grand malaise. Déjà depuis 40 ans, un nombre de pères pieux ne commémore pas le patriarche parce qu'ils ont été scandalisés par la nouveauté du calendrier (grégorien). Nous attirons pieusement l'attention du Phanar sur l'élargissement menaçant du gouffre... » (cfr *Irénikon*, 1961, p. 355 s.).

Ainsi, au sein de l'Orthodoxie, malgré une forte opposition ou peut-être à cause d'elle, l'Union est un thème très actuel dont il faut s'occuper, même parfois à contre-cœur. Aussi voyons-nous des titres de conférences, comme de celles organisées par la « mission intérieure » à Hirakleion de Crète et

données par le métropolite EVGENIOS : « Le grand Photius, le schisme et les manifestations unionistes actuelles » (11 février) et « L'unité de l'Orthodoxie » (18 mars) [1].

Le patriarche JUSTINIEN de Roumanie qui a annoncé sa visite pour septembre à Istanbul et à la Grèce, a fait savoir au patriarche œcuménique qu'il avait l'intention d'organiser le IIe CONGRÈS DE THÉOLOGIE ORTHODOXE à Bucarest en 1963. La commission pour les questions panorthodoxes a présenté son rapport sur cette proposition au Saint-Synode du patriarcat œcuménique le 7 août [2]. Le premier congrès eut lieu à Athènes du 29 novembre-4 décembre 1936 [3]. Le IIe congrès y avait été prévu pour l'année 1939 à Bucarest.

Le patriarche ALEXIS de Moscou, accompagné de l'évêque NICODÈME de Jaroslav et Rostov et de l'évêque JOASAPH de Vinnica, a fait visite au Patriarche GERMAIN et aux évêques de Serbie, en mai dernier. Il rendait ainsi au patriarche serbe la visite que celui-ci lui fit à Moscou, l'automne dernier. Arrivés à Belgrade le 21 mai, les évêques russes demeurèrent en Yougoslavie huit jours, dont quatre furent consacrés à la visite des évêques orthodoxes de Macédoine et des églises de Skoplje et Ohrid.

Relations interconfessionnelles. — RÉUNION ŒCUMÉNIQUE A MIRFIELD (Angleterre). A la demande des membres de l'ILAFO (Ligue internationale pour la Foi et la Constitution apostoliques) qui groupe des personnalités de tendance haute-Église de différentes confessions protestantes, de l'anglicanisme et de l'Orthodoxie, une réunion avait eu lieu en Hollande en 1960 entre des théologiens appartenant à ce groupe et quelques théologiens de la Conférence internationale pour les Questions œcuméniques. Une réunion semblable s'est tenue en Angleterre en juin dernier. C'était la première fois que des contacts œcuméniques un peu importants avaient lieu dans ce pays avec des catholiques. Voici le communiqué qui en a été donné à la presse :

1. *Apostolos Titos*, mai.
2. *AA*, 8 août.
3. Cfr *Irénikon*, 1937, p. 21-47.

« La seconde conférence entre la Conférence catholique pour les questions œcuméniques et l'ILAFO s'est tenu récemment à la Maison de la Communauté de la Résurrection à Mirfield. Quinze membres catholiques romains et quinze membres non catholiques étaient présents. Les trois thèses discutées étaient : *L'Unité de l'Église et l'Unité de l'homme* ; *Les Douze dans la Bible* ; *L'Apostolat des Douze et l'apostolat des laïcs*. L'évêque de Wakefield et l'évêque catholique de Leeds ont rendu visite à la Conférence ».

M. VISSER 'T HOOFT a récemment exprimé devant l'université libre de Berlin son net regret que le bulletin du service de presse du concile du Vatican II ait donné de « l'attitude du concile œcuménique de l'Église une description complètement fausse », montrant ainsi que « les auteurs de ce texte ignoraient les documents essentiels » de cette organisation.

De fait, beaucoup d'œcuménistes catholiques ont regretté cette information défectueuse. Ce n'est donc pas pour justifier le fait mais pour l'expliquer un peu que nous voulons citer ici les paroles si franches du Rev. P. C. RODGER, secrétaire de la Commission Foi et Constitution du COE dans son rapport du 11 août devant le Comité central à Paris :

« Notre dialogue avec Rome qui a commencé il y a un an ou deux est encore une plante fragile... Nous qui avons si souvent protesté contre l'exclusivisme et l'isolement de Rome, ne devons-nous pas nous réveiller pour constater que c'est nous qui entretenons cet isolement par notre ignorance ou notre incapacité à entrer dans ce dialogue, sauf à un certain niveau superficiel ? Quelle place occupe l'étude de la théologie romaine et de l'œcuménisme romain dans nos propres Églises et Facultés ?... La réhabilitation de la théologie aux yeux du peuple chrétien est certainement une des tâches les plus urgentes de l'œcuménisme d'aujourd'hui. Les choses se passent souvent comme si nous perçions un tunnel en partant des deux côtés de la montagne... Il faut des calculs d'une grande précision pour que les deux équipes ne se manquent pas au milieu ».

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — A la suite du remous provoqué par la visite du métropolite DAMASKINOS de Volos chez le Pape le 18 mai, le Saint-Synode a décidé que les évêques qui se rendent en mission ou en visite à l'étran-

ger, doivent se mettre d'abord d'accord avec le Ministère des Affaires Étrangères et ensuite dans les pays qu'ils visiteront, avec les ambassadeurs grecs respectifs [1].

Le Saint-Synode a laissé la décision au sujet de l'envoi d'observateurs au concile du Vatican au synode de la hiérarchie qui doit se réunir au début d'octobre. Certains journaux et cercles puissants font pression sur les évêques afin qu'ils donnent une réponse affirmative à l'invitation officielle reçue par l'archevêque d'Athènes de la part du Saint-Siège [2].

A la fête de Pâques, les deux archevêques d'Athènes (catholique et orthodoxe) ont échangé des vœux de bonne fête. — Lors du mariage de Don Carlos d'Espagne et de la princesse Sophie de Grèce toute la solennité a été radioffusée à l'instant même par la radio d'Athènes sauf les chants de la cérémonie à la cathédrale latine ; on les a fait entendre seulement dans la soirée. A la suite de cette omission certains catholiques grecs ont envoyé une protestation à la direction de l'EIR (la station de radio d'Athènes) [3]. Les deux archevêques qui avaient accompli les cérémonies religieuses ont été photographiés ensemble avec le nouveau couple princier.

Ce mariage a été l'occasion pour la presse et la hiérarchie orthodoxe de soulever la question de la situation juridique de l'archevêque catholique d'Athènes, surtout après qu'il eut reçu du roi Paul une haute décoration nationale. Le Saint-Synode a demandé des explications à ce sujet au Ministère des Affaires Étrangères. Celui-ci a répondu par un communiqué à la presse que cette décoration ne signifiait pas une reconnaissance de Mgr PRINTEZIS comme archevêque ; dans le décret royal il n'était nommé que « prélat de l'Église catholique romaine ». *K*, 6 juin, (*Les archevêques catholiques d'Athènes. Leurs rapports avec le gouvernement et le palais*), fait remarquer que d'après les protocoles de Londres (3 février 1830), renouvelés lors de la cession par l'Angleterre des îles Ioniennes en 1864, la Grèce est obligée de reconnaître seulement les évêchés catholiques existant alors dans le pays. C'est le cas de l'archevêché

1. *K*, 13 juin.
2. *Typos*, juill.-août.
3. *K*, 23 mai.

de Corfou qui après dix années de vacance vient de recevoir un nouveau titulaire dans la personne de Mgr Antoine Varthalitis, A. A. L'archevêché latin d'Athènes ne fut rétabli que le 23 juillet 1875. Toutefois d'après les déclarations du Sénat hellène et du protocole de Londres du 1er juillet 1830, la Grèce devrait reconnaître aussi cet archevêché, comme elle a reconnu l'archi-rabbin d'Athènes, l'archevêque arménien monophysite d'Athènes et le chef des mouftis musulmans en Thrace, dont il ne pouvait être question au siècle passé. Depuis quelques années le Ministère de l'Intérieur invite aux doxologies officielles de la métropole orthodoxe le curé de la cathédrale catholique latine nommé par l'archevêque ; autrefois l'archevêque était invité lui-même et reçu avec les honneurs dus à son rang.

Le 26 juin le cardinal-archevêque CUSHING de Boston, lors d'un dîner, s'est adressé, à l'Assemblée des Grecs américains (CLERGY-LAITY CONGRESS) mentionnée plus haut. Son discours y a fait une grande impression. Il a protesté d'abord contre la décision du Tribunal Suprême des États-Unis par laquelle la prière dans les écoles publiques est déclarée anti-constitutionnelle. Ensuite, à propos du concile du Vatican II, il a insisté sur la nécessité de l'union dans la charité, sans que l'on se fasse illusion sur la date de la réunion totale. On ne devait pas attendre des choses révolutionnaires du concile ; le Cardinal espérait que le concile produirait un nouvel esprit de Pentecôte dans l'Église catholique et de nouvelles espérances pour tous les chrétiens.

« Dieu seul sait quand se fera cette union des Églises, peut-être après 1000 ans. Aujourd'hui on sème la semence de l'union et beaucoup de générations futures devront travailler pour elle. Commençons maintenant l'union dans la charité ! C'est Dieu qui sème celle-ci et nous autres essayons de l'inspirer dans les cœurs des hommes. Les Catholiques ne sont plus un groupe isolé, comme autrefois, du reste du monde chrétien. L'époque où chaque Église vivait renfermée sur soi-même est passée et nous devons l'oublier. Il faut qu'il règne, entre Catholiques, Orthodoxes et Protestants, une charité, de la compréhension et du respect mutuels »[1].

1. *AA*, 18 juill. ; *OO*, juill. ; cfr dans *DC*, 1er juill., col. 865-870, quelques points de vue de l'Orthodoxie sur le Concile.

Encouragé par S. Em. le cardinal-archevêque KÖNIG, le CARTELLVERBAND des Associations catholiques d'étudiants autrichiens a organisé à Vienne, du 18-22 mai, des journées d'information sur les Églises orientales. Il avait invité, du côté orthodoxe, les professeurs PHOTIADIS (Chalki), ALIVISATOS (Athènes) et ZANDER (Paris) à y prendre une part active. S. Ém. le cardinal BEA y a pris également la parole [1].

Dans une interview publiée par le quotidien athénien *Ethnos* [2], le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE de Constantinople a déclaré que l'abandon de tout prosélytisme et la dissolution de l'Église uniate (de rite oriental mais en communion avec le Siège romain) sont les conditions préalables à une plus étroite collaboration et entente entre Orthodoxes et catholiques.

Remarquons ici respectueusement que si sur le premier point l'accord est facile, le second pèche contre ce qui aujourd'hui est reconnu comme l'essentiel de l'attitude œcuménique : le dialogue, en prenant au sérieux les questions que nous nous posons les uns aux autres, sans « préalable ». Dans la foi des « uniates » la place de l'évêque de Rome dans l'Église n'est pas une question marginale de l'ecclésiologie qu'on peut mettre entre parenthèses pour faciliter les relations. Si on ne tient pas compte de cette foi, on arrivera tout naturellement à voir déjà dans le simple fait de l'existence d'une Église « uniate » une agression prosélytiste. Par contre, un préalable que les « uniates », se plaçant au point de vue œcuménique, ont plutôt le droit de poser à leurs frères orthodoxes, c'est de bannir une fois pour toute cette appellation dénigrante « d'uniates », pour être désignés simplement par l'attribut « unis » ou par toute autre appellation que l'on voudra, qui respecterait leurs convictions. S. S. le patriarche Athénagore a encore ajouté qu'il faut aussi que les catholiques abandonnent leur théorie du « retour des frères séparés ». De plus en plus, en effet, on se rend compte à présent que l'expression manque de nuance. Mais l'idée et le mot de « retour » sont propres aussi à l'ecclésiologie orthodoxe et les meilleurs de ses théologiens anciens et contemporains en ont usé (Cfr Reinhard SLENCZKA, *Ostkirche und Ökumene*, Göttingen, 1962). Tout le problème ecclésiologique, tant pour les Orthodoxes que pour les catholiques, consiste justement à préciser ce qui encore

1. *AA*, 11 juill.
2. *SŒPI*, 27 juill., p. 4.

imparfaitement et d'une façon « prédogmatique » (Slenczka) est exprimé par le mot « retour ».

Anglicans. — Venu en Angleterre pour participer à des journées d'études œcuméniques au collège de HEYTHROP, début août, le cardinal BEA a rendu visite à Lambeth Palace pour s'entretenir avec l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. Michael RAMSAY. La presse n'a pas manqué de faire remarquer que c'était la première fois qu'un cardinal franchissait la porte du palais depuis le temps du cardinal Pole, archevêque sous le règne de Marie Tudor et dernier archevêque d'obédience romaine de Cantorbéry. La rencontre a été d'une grande cordialité. « Nous sommes heureux que cette visite ait eu lieu », a-t-on déclaré dans l'entourage immédiat de l'archevêque [1].

Le Dr. Ramsay a nommé trois observateurs-délégués au concile du Vatican qui représenteront la communion anglicane du monde entier : le Dr. J. R. H. MOORMAN, évêque de Ripon (Angleterre), le Dr. Frederick GRANT, ancien doyen du séminaire de Sea-Western, Evanston (États-Unis) et le Ven. Charles DE SOYSA, archidiacre de Colombo (Ceylan). En conclusion de sa communication faite le 5 juillet devant l'assemblée hebdomadaire de l'Église d'Angleterre à Londres, l'archevêque de Cantorbéry a déclaré : « Les profonds différends doctrinaux qui opposent l'Église de Rome à notre propre Église n'altèrent pas l'appel à tous les chrétiens de prier pour le prochain concile du Vatican afin qu'il serve la cause du christianisme dans la vérité et la droiture » [2].

Vieux-Catholiques. — Invitées également à envoyer un observateur-délégué au Concile, les Églises vieilles-catholiques de l'Union d'Utrecht enverront en cette qualité le chanoine Dr. P. J. MAAN, professeur au séminaire vieux-catholique d'Amersfoort. A l'occasion de son jubilé de 25 ans d'épiscopat, l'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Mgr André RINKEL, a reçu le 2

1. *CH*, 10 août, avec interview.
2. *CEN*, 6 juill.

juillet la visite du cardinal ALFRINK, venu lui présenter ses vœux [1].

Protestants. — La Fédération LUTHÉRIENNE mondiale et le Conseil MÉTHODISTE mondial ont désigné leurs observateurs-délégués au second concile du Vatican. Du côté luthérien ont été désignés le Dr. K. E. SKYDSGAARD de Copenhague et le Dr. George LINDBECK des États-Unis, tous deux, comme l'on sait, spécialistes des questions interconfessionnelles et en particulier de celles concernant l'Église catholique.

Les méthodistes ont porté leur choix sur l'évêque F. D. CORSON, de Philadelphie (États-Unis), sur le Dr. Harold ROBERTS, principal du Richmond College (Angleterre), et sur le Dr. Albert OUTLER, professeur de théologie à Dallas (États-Unis).

Quant aux BAPTISTES, lors de leur Assemblée à Stockholm au mois d'août, ils ont décidé de ne pas envoyer d'observateurs, tandis que le Conseil congrégationnaliste international réuni à Rotterdam en juillet a décidé à l'unanimité d'en envoyer [2].

Le Secrétariat pour l'unité a invité comme hôtes le pasteur

1. *De Oud Katholiek*, 14 juill., p. 130. *IKZ*, avril-juin 1962 constitue un Hommage au jubilaire. On y trouve deux contributions orthodoxes : St. ZANKOW, *Sobornost oder Katholizität der Kirche* ; B. SVRAKOV, *Die Mariologie in der Orthodoxen Kirche des Ostens.*

2. C'est le Rév. Douglas HORTON (États-Unis) qui a été désigné et encore un autre le sera sous peu. — Outre ceux déjà nommés, on connaît à ce moment encore les noms des observateurs suivants :

Pour l'Alliance mondiale presbytérienne : Pasteur Hébert ROUX, de l'Église réformée de France ; Rév. Douglas SHAW, de l'Église presbytérienne d'Écosse ; Rév. James NICHOLS, du Collège théologique de Princeton (États-Unis).

Pour l'Église évangélique d'Allemagne : Prof. Edmund SCHLINK, de l'Université de Heidelberg.

Pour la Convention mondiale des Églises du Christ (Disciples du Christ) : Rév. Jesse BADER, secrétaire général de la Convention (États-Unis).

Pour le Comité mondial des Quakers : Rév. Richard ULLMANN.

Quant aux Orthodoxes, à ce moment, un mois avant l'ouverture du Concile, on ne sait pas encore s'ils enverront des observateurs. Par une lettre du 17 juillet adressée au patriarche œcuménique, le patriarche VENÉDIKTOS de Jérusalem a fait savoir que son Saint-Synode avait décidé de ne pas envoyer d'observateurs (*Hronos*, 9 sept.). Mais deux églises non-chalcédoniennes ont désigné les leurs :

Pour l'Église copte d'Égypte : R. P. Youanna GIRGIS, inspecteur au

Roger SCHUTZ, prieur de Taizé, le pasteur Max THURIAN, frère de la même Communauté, ainsi que M. Oscar CULLMANN, professeur aux Universités de Bâle, Strasbourg et Paris.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le 30 juillet, sur l'invitation du patriarche ALEXIS, l'archevêque de Cantorbéry est arrivé à Moscou pour un séjour de quatre jours. Sa visite avait pour but, a-t-il dit, de « renforcer les liens avec la communauté orthodoxe et encourager l'ouverture de discussions doctrinales ». Dans un communiqué commun le Dr. Ramsay et le patriarche Alexis ont recommandé « l'échange de visites entre théologiens, prêtres et étudiants des deux Églises ». M. Vladimir KUROJEDOV, président du Conseil gouvernemental des affaires de l'Église orthodoxe russe, a assuré à l'archevêque anglican que ce projet d'échange sera « fermement soutenu par le gouvernement russe ». Le patriarche Alexis a exprimé à son visiteur le désir de voir de son vivant résolu le problème de l'union entre les deux Églises. « Il ne me reste plus beaucoup de temps », a ajouté le patriarche, qui est âgé de 84 ans et qui montra peu d'enthousiasme pour la proposition du Dr. Ramsay de former une commission mixte pour étudier ces problèmes : « Cela prend trop de temps », remarqua-t-il. Toujours est-il qu'on espère pour un proche avenir des RENCONTRES entre théologiens orthodoxes russes et anglicans autant que des échanges d'étudiants des deux Églises. La déclaration commune finale note que « les participants (aux entretiens de Moscou) désirent que l'union devrait être poursuivie entre l'ensemble de l'Église orthodoxe et l'ensemble de l'Église anglicane, et qu'ils souhaitent donc que la commission théologique mixte pan-orthodoxe et pan-anglicane soit créée et que toutes les Églises orthodoxes et anglicanes y prennent part » [1]. On se rappelle qu'une telle discussion a été l'objet de conversations de l'archevêque anglican avec les autorités orthodoxes à Constantinople et en Grèce au début de cette année.

ministère de l'Instruction publique de la République arabe unie ; et le Dr. Mikhaïl TADROS, conseiller à la Cour d'appel.

Pour l'Église syro-jacobite : R. P. Ramban ZAKKA B. IWAS et R. P. Paul VERGHESE.

1. *CT*, 3 et 10 août ; *CEN*, 10 août.

Signalons ici l'article de Helle GEORGIADIS, *The Anglicans and the Orthodox*, écrit à l'occasion de la visite du Dr. Ramsay à Moscou et qui conclut que : « les catholiques ont de bonnes raisons d'applaudir à ces efforts en vue de promouvoir une amitié plus étroite avec l'Église de l'Orient et de prier pour des résultats heureux qui seront au profit de la chrétienté entière » [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

On a pu lire ailleurs dans ce fascicule un exposé sur la session du Comité central du C.O.E. (Conseil œcuménique des Églises) qui a eu lieu à Paris au mois d'août.

SŒPI a fait mention de quelques RÉACTIONS plutôt négatives devant les derniers développements du C.O.E. Il est bon de les signaler. Ainsi le Synode général de l'Église réformée en Amérique a réexaminé sa situation au sein du C.O.E. depuis que l'Église orthodoxe russe en est devenue membre elle-aussi. Certains responsables du Michigan se sont inquiétés des positions théologiques orthodoxes qui leur paraissaient inconciliables avec la base doctrinale du C.O.E. et la profession de foi de l'Église réformée en Amérique. Mais après examen, le synode a rejeté leur proposition de se retirer du Conseil [2].

De même, en 1961, un groupe de pasteurs de l'Église presbytérienne d'IRLANDE avait demandé que leur Église se retire du C.O.E. sous prétexte qu'en être membre était « incompatible avec l'enseignement réformé ». Mais l'Assemblée générale de l'Église en question vient de réaffirmer, à une majorité écrasante, son désir de rester membre du C.O.E., étant d'avis que cette qualité, loin de mettre en danger le témoignage traditionnel réformé au monde, le rendrait plus efficace [3].

Une autre critique est venue du CONSEIL INTERNATIONAL CONGRÉGATIONNALISTE (C.C.I.), qui a tenu une Assemblée générale à Rotterdam (Pays-Bas) du 4 au 12 juillet, la première fois qu'une telle assemblée a eu lieu en Europe. Il y avait 550 participants d'une vingtaine de pays. Le président du Conseil,

1. *T*, 28 juill.
2. *SŒPI*, 22 juin, p. 5.
3. *Ibid.*, p. 4.

le Dr. Russell M. STAFFORD (États-Unis), dans son discours d'ouverture, a critiqué le C.O.E., tout en assurant que les congrégationnalistes participent de tout cœur à ses travaux. Il reprocha au C.O.E. un excès d'organisation (« nous ne voulons pas un Vatican genevois ») et une interprétation déroutante de l'égalité et de l'unité. L'unité est un bien spirituel qui n'est pas toujours servi par des unions. L'orateur a exprimé le désir de voir supprimer le mot « église » qui suggérerait trop une doctrine particulariste. Mieux serait-il de parler d'un « mouvement mondial chrétien ». Si nous continuons à permettre à Rome de se considérer comme l'unique vraie Église, elle pourrait bien se décider une fois à prendre part à notre travail. M. Stafford ne semble pas trouver cela souhaitable [1]. Cependant l'assemblée a approuvé une résolution qui appuie le C.O.E. En outre, elle décida à l'unanimité d'accepter une éventuelle invitation à envoyer des observateurs au prochain Concile du Vatican [2].

Enfin, du 14 au 20 août, à Amsterdam, s'est tenu le 5e congrès de l'INTERNATIONAL COUNCIL OF CHRISTIAN CHURCHES (I.C.C.C.), un organisme fondé en 1948 à Amsterdam quelques jours avant la formation du C.O.E. et directement dirigé contre celui-ci. Environ 75 Églises de type réformé-fondamentaliste étaient représentées au dernier Congrès (en 1958, elles étaient 64). Le Dr. Carl MCINTIRE, président chaque fois réélu depuis le début, a dès son discours d'ouverture violemment pris à partie le C.O.E., lui reprochant son attitude accueillante envers les Églises derrière le rideau de fer et l'Église catholique. Les mêmes griefs ont été répétés pendant les discussions. Le Dr. McIntire avait invité le secrétaire du C.O.E., le Dr. VISSER 'T HOOFT, à assister à ce congrès, mais les informations de presse dont nous disposons ne permettent pas de conclure que cette invitation avait été acceptée [3].

10 septembre 1962.

1. *De Tijd-Maasbode*, 11 juill., p. 4.
2. *SŒPI*, 20 juill., p. 8. Ce qui est maintenant chose faite.
3. *PNHK*, 11 août, p. 4 ; et 25 août, p. 4. Aussi *De Tijd-Maasbode*, 5 sept., p. 4.

Notes et documents

I. — L'Église d'Orient hier et aujourd'hui

Nous donnons ci-après la plus grande partie d'une conférence (qui est en même temps un beau témoignage), faite récemment en Allemagne par S. Exc. Mgr Joseph Tawil, archevêque titulaire de Myre en Lycie et vicaire patriarcal du patriarche melkite à Damas.

« Évoquer le souvenir de l'Église d'Orient, ce n'est pas seulement retracer ses gloires passées, mais aussi dire ce qu'elle est et ce qu'elle ne cesse d'être, une source d'enrichissement pour l'Église universelle. Peut-être n'est-il pas superflu de rappeler en termes succincts l'essor prodigieux de cette Église qui se développa à partir de quatre grands foyers de propagation chrétienne qui sont Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem et de définir la contribution respective de chacun de ces sièges au patrimoine commun de la chrétienté.

Constantinople, ou nouvelle Rome est le premier siège de l'Orient chrétien, le deuxième après l'ancienne Rome. Située à l'intersection de l'Europe et de l'Asie, elle est durant son existence plus que millénaire le carrefour de la pensée et de la civilisation. « Nous avons assujetti les Celtes, dit Michel Psellos, (c'est-à-dire les peuples de l'Europe occidentale), et ils sont venus des deux continents concourir à notre gloire. Le Nil inonde la terre des Égyptiens et ma langue inonde leur esprit. Un de ces pays me qualifie de flambeau de la science, l'autre de luminaire, un troisième des plus beaux noms ».

Conjointement avec le grec, la nouvelle Rome commence par parler le latin qui demeure la langue officielle du droit, de l'administration et de l'armée. C'est en latin que Constantin harangua les Pères du premier concile de Nicée, avant que son discours ne fût traduit en grec. A l'issue du sixième concile de Constantinople (692), les Pères acclamèrent le basileus en latin. Jusqu'au déclin du sixième siècle, le latin est à Constantinople la langue savante de la cour et d'une grande partie des habitants qui se considèrent tout le long de l'histoire, les citoyens de l'empire romain.

Grand laboratoire des synthèses, Constantinople donne beaucoup et ne reçoit pas moins. Elle travaille sur des données qui lui viennent de toutes parts : de l'Orient, de l'Égypte et de l'Asie. Elle emprunte la coupole à la Perse, mais elle l'insère dans l'Aghia Sophia qui devient désormais l'expression et le symbole de toute la synthèse liturgique et artistique de la nouvelle Rome. Elle opère la synthèse juridique de l'ancien droit grâce à deux célèbres juristes de l'école de droit de Beyrouth, nommés Ulpien et Papinien, et décorés du titre de maîtres œcuméniques. Cette refonte aboutit au code Justinien, qui est à la base du droit moderne. Elle importe de Chine la culture du ver à soie qui permet à ses ateliers de fabriquer les tissus les plus précieux. Sa monnaie d'or est cotée dans tout l'univers jusque sur les marchés de Ceylan et de la Chine. Mais l'exemple typique de cet échange continu entre les principaux sièges de la chrétienté est dans la liturgie, dont les éléments de base parviennent à la ville impériale de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie, et avec lesquels elle élabore la liturgie dite byzantine.

Car Constantinople est avant tout une ville chrétienne ; bien plus, elle est le bastion de la foi qui sauve l'Europe future de périls innombrables qu'elle n'est pas encore à même de repousser. La vie de l'empereur est une quasi-liturgie et son palais est le palais sacré. L'unique Empire est l'image du Dieu unique, de l'unique Rédempteur et Sauveur, de l'unique baptême, de l'unique Esprit. C'est l'empire romain chrétien même quand il est régi par deux empereurs.La création de l'empire de Charlemagne ne fit scandale sur les bords du Bosphore que parce qu'elle signifiait pour les contemporains la déchéance de l'empire romain. Ce fait très grave, qualifié à juste titre de schisme politique, fraya les voies au schisme religieux qu'il précéda d'un siècle.

Aucun empire n'a plus fait pour la diffusion du christianisme que l'empire des basileis. Les missionnaires qui suivaient de près les armées victorieuses, avaient conscience en implantant la croix au milieu des populations soumises d'en faire des amis, des alliés, car la nationalité des impériaux est l'Orthodoxie. Aussi le plus beau poème de la nouvelle Rome, est-ce le poème missionnaire qui fera graviter autour d'elle les peuples slaves qu'un savant coup de filet a introduit dans l'arche de l'Église. Constantinople les brassera et les façonnera à l'image de l'Aghia Sophia donnant ainsi à tout l'Orient chrétien la force de la pérennité. Aussi quand Constantinople succombera sous les coups des Turcs, l'Europe est prête à prendre la relève. La fuite vers l'Occident des savants de l'Orient emportant

leurs précieux manuscrits ne devait pas tarder à déclencher l'ère de la Renaissance. L'Orient par contre entrait dans la nuit du silence.

De grands évêques illustrent le trône de Constantinople. Des docteurs et des saints comme Grégoire de Nazianze, grand théologien de l'Église qui enraye le mouvement arien et fait restituer aux catholiques leurs églises. Chrysostome, le prince de l'éloquence sacrée qui étend les frontières de l'Évangile parmi les Goths et préside une liturgie en langue gothique, suivant la tradition de l'Orient qui prie dans la langue du peuple. Saint Germain, l'hymnographe marial bien connu qui tient tête à l'empereur iconoclaste et lui dit : « Je suis Jonas, jetez-moi à la mer ». Des savants comme Photios qui par ses écrits sauva pour la postérité toute une bibliothèque, le même qui envoya Cyrille et Méthode convertir les Slaves.

Enfin la vie monastique s'épanouit à souhait sur le territoire de ce siège. Les fondations monastiques couvrent le mont Olympe. Au couvent du Stoudion, s'illustrera saint Théodore Studite, représentant dans l'Orthodoxie du faible courant papiste, en attendant la fondation au Xe siècle par saint Athanase l'Athonite du mont Athos avec la république de ses monastères. Ce qu'on appelle la liturgie de Byzance porte aussi la marque de ces grands foyers de la vie monastique en plus du Sinaï et de la Ville sainte.

Alexandrie, siège de saint Marc, occupe le deuxième rang après Constantinople et le troisième après Rome. L'archevêque de cette métropole qui porte aussi le titre de Pape est le plus important personnage de l'Égypte. Chaque année il communique à Rome et à toute la chrétienté la date de la fête de Pâque. Le Didascalée est la première école de l'Orient. Origène qui le dirige pendant de longues années est la source de toute la pensée théologique dont saint Cyrille est le grand représentant et sa théologie finira par s'imposer à tout l'Orient qui deviendra alexandrin.

L'Égypte a aussi un vaste champ missionnaire. Saint Athanase consacre évêques deux Syriens Aedesius et Frumence qui convertissent l'Abyssinie. La Nubie et le Soudan sont évangélisés. Mais la gloire de l'Égypte est d'être le berceau du monachisme. A Trêves où il est exilé, saint Athanase mène ce genre de vie avec un groupe de moines. Une nuée d'ermites à la suite de saint Paul de Thèbes et saint Antoine transforment le désert de l'Égypte en un immense monastère auquel saint Pacôme donne sa première règle de vie. « Voulez-vous voir le ciel sur la terre, s'écriait Chrysostome, allez dans le désert de l'Égypte ». Aussi c'est à juste titre que saint Pacôme peut être regardé, conjointement avec saint Basile, le père et le fon-

dateur de toutes les maisons religieuses à travers les âges. Le monachisme fleurit aussi et prospère sur le mont Sinaï où la magnificence de Justinien éleva le monastère de sainte Catherine. Sur cette montagne s'illustrèrent saint Nil et saint Jean Climaque. Ainsi l'Égypte est la première école du monachisme qui régénérera la société chrétienne à travers les siècles, et montrera aux âmes assoiffées de divin la voie des béatitudes.

Antioche, la troisième grande métropole de l'Église d'Orient, est la ville la plus bouillonnante de l'antiquité. Saint Paul fait de cette ville le tremplin de ses activités missionnaires d'où il s'élancera à la conquête du monde païen. C'est là que les disciples du Christ furent appelés chrétiens. Saint Pierre en est le premier évêque. Il y reste plusieurs années avant de fonder le siège de Rome. Son successeur immédiat est saint Ignace dont les sept épîtres qu'il adressa aux chrétientés d'Asie mineure tout au long de sa voie douloureuse, constituent le joyau de la littérature chrétienne de cette époque, en même temps que des documents historiques de première importance.

Ce siège possède à lui seul cinq écoles célèbres : Antioche, Beyrouth, Césarée de Palestine, Edesse et Nisibe, dont les plus illustres représentants sont respectivement Chrysostome et Diodore de Tarse et Théodoret de Cyr, Ulpien et Papinien, Pamphyle et Eusèbe, le père de l'histoire ecclésiastique, Ibas et Ephrem. Césarée du Pont où s'illustreront les Pères cappadociens est sa fille dans la foi. Par Babylone et les nestoriens, les frontières du christianisme sont portées jusqu'en Asie centrale et en Chine. Dans ce siège aussi, le monachisme connaît un essor extraordinaire. Saint Siméon stylite passa près de cinquante ans juché sur une colonne, et sur son tombeau s'éleva l'église St-Siméon qui devint aussitôt un centre de pèlerinage très important.

De nombreux orientaux deviendront évêques d'Occident dont le plus illustre est Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbéry et réorganisateur de l'Église d'Angleterre. Vingt d'entre eux deviendront papes de Rome. Le pape saint Grégoire III, syrien, fait réorganiser l'Église d'Allemagne par saint Boniface. Ils s'opposeront avec force à la byzantinisation de l'Église d'Occident. Mais ils enrichiront cette liturgie des quatre fêtes de la Vierge et introduirent dans la messe latine le Gloria in excelsis, le Credo, l'Agnus Dei et le Pater.

Jérusalem, le quatrième patriarcat de l'Orient est comme il convient la cité de la prière et du silence. Jamais cette ville sainte entre toutes ne fera parler d'elle politiquement avant les Croisés. Jusqu'au IVe siècle, l'évêque de cette ville est suffragant du métropolite de

Césarée de Palestine. Et c'est au cinquième siècle qu'elle se constitue en patriarcat aux dépens d'Antioche. Sa liturgie qui est celle de saint Jacques frère du Seigneur, est le noyau primitif de toutes les liturgies d'Orient et d'Occident. C'est cette liturgie qui sera successivement modifiée par saint Basile et saint Jean Chrysostome à Césarée du Pont et à Constantinople pour devenir la liturgie byzantine. C'est là que la fameuse pèlerine espagnole entendit chanter pour la première fois le Kyrie eleison. Les traditions liturgiques de la Ville sainte, ses fêtes, la Grande Semaine et la fête de Pâques gagneront tout le monde chrétien auquel elle cédera aussi par l'entremise des pèlerins les principes de son iconographie.

Les hérésies qui ravagèrent l'Église n'eurent jamais prise sur elle. Les moines qui peuplent les solitudes de la Judée, y maintiennent les principes de la plus stricte orthodoxie. On le vit bien lorsque les moines francs d'Occident chantèrent pour la première fois le Credo avec l'addition du *Filioque* tel qu'il se chantait dans la chapelle palatine. Cette innovation prit une extension ecclésiale. Les monastères les plus célèbres sont St-Sabbas où s'illustra le saint du même nom, et plus tard saint Jean Damascène, saint Théodose, saint Euthyme, saint Georges de Chozéba, le monastère de la quarantaine près de Jéricho et celui du Jourdain.

Ces quatre sièges patriarcaux qui se complètent l'un l'autre et enrichissent l'Église universelle de leur apport réciproque, constituent désormais autant de pôles d'attraction et de centres de rayonnement. Par le jeu conjugué de leurs forces multiples et diverses, par l'enseignement de leur docteurs qui sont les Pères de l'Église, il demeurent les piliers de ce qu'on appelle désormais la grande Église d'Orient, et dont le patrimoine est, au dire de Louis Bouyer, « la couche première et le plus vaste trésor de la tradition catholique ».

* * *

L'Église d'Orient n'est pas le produit du hasard, elle a été le chemin providentiel d'accès à l'Église de nombreux peuples d'Orient tout comme le fut Rome pour les peuples d'Occident. Née directement des Apôtres, elle s'est développée spontanément et a élaboré sa théologie, sa liturgie, son droit canon, sa spiritualité, son thème missionnaire, sans intervention romaine, si bien que le schisme qui est survenu longtemps après ne saurait d'aucune manière en vicier l'origine ni en constituer l'essence.

En raison même de son apostolicité, l'Église d'Orient oblige à une

étude plus attentive de ce qui la constitue, de ses lois, de sa discipline, de ses institutions, non point du seul point de vue de l'intérêt historique, mais aussi et surtout pour en faire bénéficier le cas échéant l'Église universelle. Car la Providence qui aurait pu dès le début réaliser l'uniformité, non seulement ne l'a pas fait, mais, à l'intérieur même de ce qu'on appelle l'Église d'Orient, elle a multiplié les variétés : le grec, le syriaque, l'arménien, le copte et l'éthiopien.

Il est donc de notre devoir de chercher à découvrir ces richesses. Or, il est intéressant de noter que parmi les facteurs qui ont maintenu le christianisme vivant en Orient, les deux plus importants sont l'institution patriarcale et la liturgie. Le patriarcat est en effet la clef de voûte de tout le christianisme oriental. Méconnaître cette institution presque aussi vieille que l'Église, c'est sur le plan œcuménique bâtir sur du sable. Ce n'est pas seulement à cause de leur origine apostolique que les patriarcats sont vénérables, mais aussi et surtout parce qu'ils ont fait l'histoire des dix premiers siècles et ne cessent d'être pour l'Église universelle une source d'enrichissement. Les titulaires des sièges apostoliques en effet sont des personnages si importants, que pour les juger l'ancienne discipline n'exigeait rien moins qu'un concile œcuménique. Qu'on se rappelle Nestorius, Dioscore, Pyrrhus et même Chrysostome au pseudo-concile du Chêne. Ces deux facteurs, patriarcat et liturgie, manquèrent à l'Afrique chrétienne de saint Augustin, qui a sombré dans le naufrage. « Poussière d'évêchés sans tête », dit un grand écrivain de l'Afrique chrétienne, au moment de la débâcle, alors qu'en Orient c'est le patriarche lui-même qui traite directement avec les autorités occupantes et assure la survie à la religion chrétienne. Et, tout au long de l'histoire, les gouvernements arabes ne reconnaissent pas d'autorité supérieure au patriarche avec qui ils traitent des problèmes touchant la religion chrétienne.

Fait significatif, lorsque Pierre le Grand voulut affaiblir l'Église russe au XVIIe siècle, il supprima le patriarcat, qui ne fut rétabli qu'en 1917. Les communistes à leur tour le supprimèrent après la mort de Tykhon en 1925 et le rétablirent après la seconde Guerre mondiale lorsqu'ils jugèrent opportun de donner à l'Église une liberté de façade. Loin donc de l'affaiblir en lui préférant une institution occidentale, l'Église se doit au contraire de lui donner encore plus de relief pour permettre à l'Église de durer ; ce en quoi elle s'honore elle-même et honore les décisions des conciles œcuméniques qui ont réglé une fois pour toutes l'ordre de préséance des patriarches par rapport au pape. Cette institution peut même être d'un grand profit pour l'Église universelle au moment de l'éveil des nationalités et la prise de

conscience des peuples sur tous les points du globe et même dans les pays derrière le rideau de fer où les communications avec l'extérieur sont quasi-impossibles. Une autorité forte sur place en liaison avec le rouage central est le responsable majeur de l'Église d'une région déterminée, autour de laquelle les évêques se groupent, pour prendre en commun les mesures qui s'imposent. C'est l'évêque au sens fort que l'Orient a conservé et qui peut être efficacement imité dans les pays de mission en Afrique et de vieille civilisation d'Asie ou de l'Amérique du sud qui ont un contexte différent de celui de l'Occident.

Si le patriarcat est la colonne vertébrale de l'Orient chrétien, la liturgie en est le cœur. Or, les leçons qui découlent des liturgies d'Orient ne sont pas moins instructives. Depuis la plus haute antiquité, l'Église d'Orient prie dans la langue du peuple. S'agit-il de peuples à convertir, elle s'adresse à eux dans leur langue et leur traduit d'abord les Saintes Écritures et la liturgie qu'ils adapteront à leur génie et à leur tempérament, de sorte qu'il n'y a pas pour l'Église d'Orient une langue liturgique différente de celle du peuple. Ce fut par contre une erreur mortelle pour l'Église d'Afrique d'avoir méconnu ou négligé d'utiliser dans sa liturgie les idiomes locaux des autochtones, qui seuls eussent enraciné la foi dans le peuple. « Dans l'Afrique romaine, dit Courtois *(L'Afrique chrétienne sous les Vandales)*, les jeunes gens apprenaient le latin sur les bancs de l'école ; c'était la langue noble, celle de la bonne société ; le peuple au contraire l'ignorait. Les gens sans instruction et sans éducation s'exprimaient dans l'ancien idiome du pays. Or aucune œuvre littéraire ne nous est parvenue composée dans des patois locaux ». Et plût à Dieu que l'Église nord-africaine de nos jours ne soit rejetée à la mer pour la deuxième fois en mille ans et pour les mêmes raisons.

Priant dans la langue du peuple, l'Église d'Orient associe d'emblée les fidèles à la liturgie, tout en maintenant l'iconostase qui les sépare du sanctuaire et où s'accomplissent d'une manière ineffable les saints mystères. L'autel doit demeurer inaccessible aux sens, car ce qui s'y accomplit dépasse les sens et l'entendement.

Nous n'insisterons pas sur les bienfaits d'ordre pratique de la concélébration liturgique, et nous retiendrons seulement cette réflexion d'un religieux d'une grande abbaye bénédictine : « Nous vivons en communauté, nous prions ensemble, nous prenons nos repas en commun, et lorsqu'il s'agit de l'acte le plus auguste qui doit réunir la communauté, à savoir le sacrifice eucharistique, nous nous séparons ». Le sacrifice de la Croix n'est-il pas aussi le renouvellement

de la dernière Cène qui réunit les Apôtres autour du Maître ? Qui ne voit que la divine liturgie est aussi principalement une communion avec nos frères qui sont admis avec nous à la même table, et que le Corps et le Sang de notre Seigneur constituent le sacrement de la fraternité humaine. C'est autour de l'unique table eucharistique que nous découvrons avec le plus de force des liens intimes qui nous unissent à nos frères, liens bien plus forts que la chair et le sang. Dès lors la communion sous les deux espèces apparaît comme le corollaire nécessaire de la concélébration. Toute la communauté refait le geste du Christ à la dernière Cène et communie au Pain et au Calice.

Nous pourrions tout aussi bien signaler la différence de spiritualité des deux Églises d'Orient et d'Occident qui dérivent toutes deux de saint Paul. Et cette différence ressort de la simple dénomination que l'on donne à l'église qui abrite le Golgotha et le tombeau du Christ, suivant qu'on est d'Orient ou d'Occident. Les Occidentaux l'appellent église du saint Sépulcre, les Orientaux, l'Anastasis. Ce phénomène tranche toujours, que ce soit dans la sainte liturgie ou dans tous les autres offices de l'année liturgique particulièrement ceux de la grande Semaine, de la fête de Pâques et tous les dimanches de l'année. Tandis que l'Église latine aime de préférence méditer les souffrances et la mort du Christ, — ainsi le chemin de Croix porte 14 stations et s'arrête à l'ensevelissement du Christ sans mentionner la résurrection —, l'Église d'Orient est en tout premier lieu presque exclusivement une louange du Christ ressuscité.

La discipline de l'Église d'Orient, pour être différente de celle de sa sœur d'Occident n'en est pas moins riche d'enseignements. Deux points surtout retiendront notre attention : le monachisme et le clergé. Le monachisme n'est pas aussi facilement qu'en Occident nécessairement lié à l'état sacerdotal ; il en est disjoint : il y a les moines et les hiéromoines, et ces derniers forment l'exception. Quant au clergé, il est marié ou monastique, c'est-à-dire célibataire. La question du clergé marié et du diaconat à vie dans l'état de mariage, se pose aujourd'hui avec acuité dans l'Église d'Occident pour l'Amérique du sud et les pays de mission où la pénurie du clergé se fait douloureusement sentir. Or, si le Saint-Esprit a suscité dans la primitive Église des diacres pour être les auxiliaires des Apôtres qui étaient eux-mêmes mariés, pourquoi l'Église n'aurait-elle pas recours à ce moyen providentiel lorsqu'elle risque gros de se laisser gagner de vitesse par d'autres religions ou par d'autres idéologies ? Mentionnons enfin à titre purement documentaire le sacrement de confirmation qui dans l'Église d'Orient est administré par le prêtre immédiatement après le baptême.

Longtemps l'Église d'Orient fut taxée d'immobilisme. Même si l'accusation était fondée à certains égards, elle est le revers de la médaille, et c'est ce qu'on oublie souvent. Elle nous a conservé jalousement et transmis fidèlement des données authentiquement apostoliques. Et qui sait le rôle que lui destine la Providence vis-à-vis de cette dissidence occidentale d'avec Rome et avec laquelle se nouent des liens de plus en plus étroits ? Il n'est que trop vrai, comme on l'a souvent dit, que si Luther avait mieux connu l'Église d'Orient, ses démêlés avec Rome se fussent sans doute soldés sans un schisme et il eût épargné à l'Église la scission protestante. Or, l'Église anglicane qui est aujourd'hui au mieux avec l'Orthodoxie, est pour ainsi dire la tête de lance de ce rapprochement, et tout récemment l'archevêque de Cantorbéry, visitant le patriarche Athénagoras n'exprimait-il pas le désir très vif de son Église d'établir avec l'Orthodoxie des liens d'intercommunion ? L'Anglicanisme se résorbant dans un schisme, d'autres Églises ne manqueraient pas d'emboîter le pas en attendant que toutes ensemble avec l'Orthodoxie retrouvent les voies de leur jonction avec Rome.

Il reste que l'Église d'Orient n'est pas une exception qu'on tolère faute de mieux et parce qu'on ne peut faire autrement. Elle est au contraire l'Église-type susceptible d'être reproduite en tous temps et en tous lieux, pleinement enracinée dans son contexte temporel historique et géographique, qui formule à sa manière et véhicule l'essence du message évangélique du Christ, Fils de Dieu Sauveur, mort pour nos péchés, ressuscité et assis à la droite de Dieu le Père, dans la communion du Saint-Esprit, présent dans son Église dispensatrice de sa Parole et de ses Sacrements par l'organe de la hiérarchie visible qui sont les évêques successeurs des Apôtres unis aux bienheureux papes de Rome successeurs du Prince des Apôtres ».

II. — Les Patriarches

Un petit ouvrage récent *Pape et Patriarches*, du R. P. G. Zananiri, O. P. (Paris Nouvelles Éditions Latines, 1962 ; in-8, 222 p.), comprenant les données traditionnelles relatives aux patriarches dans l'Église et complété par 17 annexes de listes et tableaux très utiles, est orné d'une préface remarquable due à la plume du R. P. C. J. Dumont O. P., directeur du centre Istina de Paris. Nous reproduisons ci-après une partie de cette préface, où les modalités possibles d'un nouvel arrangement des cadres hiérarchiques de

l'Église sont exposées avec une sagesse très pertinente en vue du prochain concile.

« Une fois admis le principe d'une primauté romaine, il reste à préciser selon quelles déterminations canoniques ce principe doit se concrétiser ; quelle ampleur et quelles limites le droit ecclésiastique peut et doit lui reconnaître. En fait, ces déterminations, la discipline actuelle de l'Église catholique les fixe ; et là où le code de Droit canon laisse subsister quelque imprécision, une jurisprudence s'est établie qui ne laisse place à aucune ambiguïté. Mais ce mode d'exercice de la primauté romaine n'était pas tel dans le passé, à une époque où l'Orient et l'Occident chrétiens vivaient, sinon toujours en parfaite intelligence, du moins en une entière communion de foi et de vie sacramentelle. Pour restaurer cette unité, brisée depuis lors, quels aménagements pourraient être apportés à la discipline actuelle ? Quel est, dans ce domaine le possible et le souhaitable pour que l'Orient chrétien aujourd'hui séparé, accepte de vivre à nouveau dans cette communion ? Tel est le problème auquel le prochain concile, sur le double plan de la doctrine et du droit, devra chercher une solution.

» Or, il est caractéristique — et c'est un gage d'espérance — que les besoins vivement ressentis aujourd'hui, même à l'intérieur de l'Église romaine, poussent les évêques qui auront à délibérer en concile, à proposer un aménagement des dispositions canoniques réglant les rapports de la papauté avec l'ensemble de l'épiscopat, entre le « centre » et la « périphérie ». Au cours des siècles, d'abord pour réprimer les abus mais ensuite pour les prévenir, le siège apostolique s'est réservé l'exercice de pouvoirs d'ordre administratif ou disciplinaire jusque là assurés par les évêques eux-mêmes. Il en est résulté une centralisation progressive qu'un développement doctrinal parallèle sur les droits et privilèges du siège romain contribua à accentuer. Ce développement a culminé dans les définitions du premier concile du Vatican sur la primauté et l'infaillibilité de l'évêque de Rome en tant que successeur de Pierre, à qui le Seigneur a dit : « Tu es le roc sur lequel je bâtirai mon Église ». Ce même concile avait projeté de promulguer toute une constitution de l'Église ; il n'eut le temps que d'en élaborer une faible partie, celle précisément qui concernait la papauté ; les droits et pouvoirs propres des évêques ne purent être abordés en raison des événements politiques qui suspendirent la session conciliaire. Il en est résulté un manque d'équilibre dans l'énoncé doctrinal, manque d'équilibre qui devait fatalement se répercuter sur l'élaboration ultérieure de la théologie de l'Église en

même temps que sur le fonctionnement des institutions. Ce n'est pas ici le lieu d'en reprendre l'examen ; tout se résume, d'ailleurs, dans un renforcement progressif de l'autorité du Pontife romain et de la Curie qui lui sert d'organe.

» Cependant l'expansion croissante de l'Église dans le champ missionnaire ainsi que la gravité et la complexité croissantes, elles aussi, des problèmes auxquels étaient appelées à faire face les diverses Églises locales réparties à travers le monde, finirent par révéler, dans un passé récent, les inconvénients d'une excessive, ou plus exactement d'une mauvaise centralisation. Il devint de plus en plus manifeste que le Saint-Siège, par le moyen d'organismes centraux datant d'un autre âge, n'était plus en mesure de pourvoir, de façon suffisamment adaptée et efficace, aux nécessités du temps présent. Soucieux de ne pas donner prise à des mouvements d'émancipation pouvant conduire au schisme — comme ç'avait été le cas pour l'anglicanisme et comme l'avait donné à craindre le gallicanisme —, Rome s'était accoutumée à traiter avec chaque évêque en particulier et ne favorisait guère — si même elle ne les suspectait pas — les contacts que les évêques d'une même nation pouvaient avoir entre eux en matière de doctrine et de discipline ecclésiastiques. Les facilités croissantes de communication semblaient d'ailleurs encourager cette manière de voir en offrant leur concours à cette manière de faire. Et pourtant, le mouvement du monde lié au progrès de la technique et aux développements économiques, culturels, politiques et sociaux, rendait de plus en plus nécessaire l'entente entre les évêques d'un même pays, affrontés chaque jour davantage à des difficultés identiques, à des problèmes ne se posant plus à l'échelle du diocèse, mais à celle de la nation toute entière et exigeant des solutions d'ensemble. Aussi le Saint-Siège ne tarda-t-il pas à reconnaître non seulement l'opportunité mais la nécessité de ces colloques et de ces ententes régionales. Il approuva et à l'occasion suscita la création de Conférences des évêques d'un même pays, voire — comme en Amérique latine le C.E.L.A.M. — d'une même portion de continent, au point que le très officiel *Annuario Pontificio* pour 1961 compte avec le C.E.L.A.M. 44 de ces Conférences. Une réalité nouvelle prenait ainsi corps, rappelant par certains côtés les antiques synodes ou conciles régionaux, dont le Droit canon maintenait bien le principe mais qui, dans la pratique, étaient largement tombés en désuétude. Ainsi s'esquissait dans la grande machine administrative, la création de rouages intermédiaires aptes à assurer, loin d'une uniformité paralysante, une meilleure adaptation aux besoins concrets de lieux divers et de temps

» Il n'est pas douteux que le prochain concile aura à se pencher sur ce problème d'une remise en honneur et en vigueur, tout en les adaptant aux nécessités contemporaines, de ces échelons intermédiaires d'autant plus indispensables au bon fonctionnement d'une hiérarchie que celle-ci embrasse un nombre considérable et croissant d'administrés et à faire face à une complexité, croissante elle aussi, de problèmes. S'il y a lieu de créer, tout n'aura pas à l'être. On pourra faire appel, tout en les complétant, à des institutions bien traditionnelles dont le temps, cependant, n'a guère laissé subsister les charges que sous une forme honorifique : ainsi de l'archevêque à la tête des évêques suffragants d'une province ecclésiastique ; du primat présidant à l'ensemble des provinces d'un même pays ; et, avec encore parfois un soupçon d'autorité, à la tête des Églises d'une même région, le patriarche.

» (...) Il est une région du monde où l'institution antique du patriarcat ne s'est pas laissé prescrire : c'est l'Orient chrétien et plus précisément l'Orient orthodoxe. Qui ne voit que si le concile, conscient de ses responsabilités et soucieux de légiférer, non pas en vue d'une politique à la petite semaine, mais pour l'ère nouvelle qui s'ouvre devant le monde, pouvait concevoir avec l'ampleur qu'elle mérite et qu'elle appelle la tâche qui lui incombe de remédier aux lacunes d'un mode de centralisation dépassée par l'évolution du monde, la restauration de la fonction (et pas seulement de la dignité) patriarcale s'imposerait à lui comme une pièce maîtresse de la réforme attendue ? Qui ne voit, du même coup, que cette restauration pourrait et devrait se faire d'une telle manière que la solution du problème du rétablissement de la pleine communion ecclésiastique avec les Églises orthodoxes en soit grandement facilitée ?

» La chose sans doute n'ira pas sans difficulté. Il n'est point sûr, tout d'abord, que le concile aura l'élan prophétique nécessaire pour s'attaquer à une aussi grande tâche. L'aurait-il, qu'il lui faudrait encore compter avec les données du passé, les droits traditionnels (consacrés par les premiers conciles) des quatre grands sièges patriarcaux de l'Orient, l'évolution ultérieure de la discipline orthodoxe, la constitution de patriarcats secondaires dont l'importance de fait dispute aux anciens sièges la prépondérance. Il lui faudrait aussi supputer les besoins prévisibles du monde en gestation dans lequel des continents entiers ou de vastes fractions de continent — nous pensons à l'Afrique, à l'Inde, à l'Extrême-Orient, aux deux Amériques — semblent appelés à revêtir une personnalité propre, à fournir l'échelon le plus élevé de la future organisation politique du monde,

suggérant du même coup à l'Église la création, pour eux, d'institutions au moins analogues aux anciens patriarcats ».

III. — Le Congrès liturgique de St-Serge en 1962 (2-6 juillet).

Pour la neuvième fois s'est tenue à l'Institut de théologie orthodoxe de St-Serge à Paris la réunion de liturgistes appartenant à diverses confessions chrétiennes, et dont le but était l'approfondissement scientifique de sujets précis. Les conférences de cette année étaient centrées sur « le dimanche ».

Voici quel fut le programme des leçons :

1. Mgr l'évêque Cassien (St-Serge, Paris), Le jour du Seigneur dans le Nouveau Testament ;
2. D. B. Botte, O. S. B. (Mont-César), Les appellations du dimanche dans la tradition chrétienne ;
3. M. l'Abbé K. Hruby (du Centre d'Études des Cahiers Sioniens), Le Sabbat et sa célébration d'après les sources juives anciennes ;
4. D. O. Rousseau, O. S. B. (Chevetogne), La restauration du dimanche depuis Pie X dans l'Église catholique ;
5. Rev. D. Webb (Wilburton, Ely) (in absentia), Le dimanche en Angleterre depuis la restauration ;
6. le R. P. J. Daniélou, S. J. (Institut catholique, Paris), Le dimanche comme huitième jour dans la tradition patristique et spécialement chez Grégoire de Nysse ;
7. D. E. Lanne, O. S. B. (Chevetogne), La célébration du dimanche dans l'Église copte ;
8. Prof. J. Bosc, (Faculté de Théologie protestante, Paris), Réflexions sur une éthique du dimanche ;
9. M. A. Fyrilas (Institut St-Serge, Paris), Le culte orthodoxe du premier dimanche après Pâques ;
10. Prof. A. Grabar (Collège de France), Iconographie du dimanche ;
11. M. le Pasteur W. Rordorf (Genève), Le dimanche, jour du Seigneur et jour de repos dans l'ancienne Église ;
12. Prof. E. Theodorou (Salonique), Der Geist des Sonntag in der Ganzheit des Griechisch-Orthodoxen Gottesdienstes ;
13. R. P. A. Dubarle, O. P. (Le Saulchoir), La signification religieuse du sabbat dans la Bible.

Mgr l'évêque Cassien évoqua la mémoire du R^{me} dom Bernard Capelle, décédé au cours de l'année, qui était, de ces réunions toujours sympathiques, instructives et suivies avec grand intérêt, un des conférenciers habituels les plus appréciés.

Le volume des conférences de l'an dernier, consacrés à *La Prière liturgique*, est sous presse et sortira dans un des mois qui vont venir.

IV. — L'église de la réconciliation à Taizé (1)

L'inauguration de la nouvelle église de la réconciliation a réuni à Taizé les 4, 5 et 6 août des chrétiens venus de divers horizons du monde œcuménique : ils ont participé avec ferveur à ces festivités marquant une date importante dans l'histoire de la Communauté. Parmi les personnalités protestantes on pouvait remarquer le Pasteur M. Boegner, le professeur J. L. Leuba de Neuchâtel, M. Kurt Scharf, président de l'Église évangélique d'Allemagne, l'évêque Ultgren d'Upsal, en Suède, Mgr Mathews, évêque méthodiste de Boston (USA). L'Église d'Angleterre était représentée par les évêques Stephen Neill et Oliver Tomkins ; plusieurs évêques Orthodoxes avaient tenus à être également présents : Mgr Méliton d'Imbros et Ténédos, Mgr Emilianos Timiadis.

La nouvelle église, exécutée selon les plans d'un frère de la Communauté, par une équipe de l'organisation allemande *Suhnezeichen*, qui construit dans nos pays des édifices destinés à être des signes de réconciliation, dresse sa masse d'une facture et de sobriété très moderne, au sommet d'une colline proche des dernières maisons du petit village de Taizé. L'entrée donne sur une vaste tribune qui surplombe de six degrés la large nef en contre-bas. Devant le sanctuaire dominé par l'autel de pierre encadré de quatre candélabres, s'étend le chœur des frères limité par des cancels. Sur le côté droit règne un large promenoir au delà de trois gros piliers triangulaires qui épousent la forme des caissons de la voûte. De là on descend, par des escaliers, à la crypte hexagonale qui a été, nous le verrons, destinée au culte catholique. Une bande de teinte variable sur la paroi derrière l'autel, un grand vitrail près de l'entrée et d'autres vitraux de dimen-

1. L'abondance des matières nous oblige à reporter au N° suivant le compte rendu de deux réunions de l'été : l'Assemblée européenne de la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants (Graz, 16 août 1962) et la réunion de Bossey, qui eut lieu peu après, sur la spiritualité orthodoxe.

sion modeste sur les côtés, œuvre d'un frère du lieu, viennent jeter des notes colorées dans cet ensemble assez dépouillé. Tel est le cadre où se déroulèrent les célébrations de la Communauté — offices du soir et eucharisties le matin — qui furent aussi la prière de tout un peuple, d'ailleurs préparé et duement stylé par une pastorale liturgique précédant chacun des offices.

Le samedi, les festivités débutèrent par l'office du soir : le psaume d'introduction était l'*In exitu* (ton pérégrin, harmonisation Samson), le psaume central, le *Qui habitat* de Gélineau. En manière de vigile, le Frère Prieur proclama après le chant des Béatitudes l'Évangile de Zachée dont on connaît les liens avec la liturgie de dédicace. Le lendemain, dimanche, un groupe de catholiques se pressait dans l'ancienne Église si recueillie — et où les Frères continuent à chanter leurs offices en temps ordinaire — à une messe dialoguée, célébrée par le R^{me} P. Abbé de Niederaltaich et déjà, vers 9 heures, au sanctuaire de la nouvelle église le métropolite Méliton d'Imbros présidait, au milieu des Orthodoxes, une brève adaptation des matines du dimanche où l'on put reconnaître l'« angelsky sobor » et le chant de l'Évangile de la résurrection selon saint Marc. *Mirabile auditu*, le *Filioque* figurait dans la traduction française chantée à la suite du texte grec du Credo. La chorale parisienne Trojan Popescu assurait les chants liturgiques en roumain et en grec, voire en slave et en français. La bénédiction apostolique, donnée par le métropolite au nom du patriarche œcuménique terminait cette célébration orthodoxe.

Une heure plus tard c'était la célébration eucharistique de la communauté elle-même, en l'honneur de la dédicace de l'église. Comme le lendemain, eut lieu à l'offertoire la profession de deux frères. Le rituel pour cette eucharistie était celui de Taizé, mais adapté pour la première fois au cadre spacieux de la nouvelle église. La cérémonie de la profession, elle, est inspirée directement du rituel monastique. Les trois lectures se référaient à la dédicace, l'Évangile étant proclamé en plusieurs langues par des personnalités œcuméniques. Après diverses allocutions d'étendue variée, le pasteur M. Boegner donna une magnifique prédication où, s'appuyant sur l'exhortation apostolique « Soyez reconnaissants », il souligna les opportunités œcuméniques rendues possibles à Taizé et pria ses auditeurs d'en rendre grâce à Dieu. Les Orthodoxes eux-mêmes furent surpris des développements de cette cérémonie qui paraissait pourtant n'avoir pas duré deux heures et demi.

L'après-midi de ce dimanche une foule particulièrement dense

était rassemblée sur la colline et ses abords. Dès 15 heures, l'église était envahie par des gens appartenant à diverses confessions et venus aussi bien de la région que de divers pays d'Europe, d'Allemagne en particulier. Ils étaient là familièrement rassemblés et tenus occupés, durant les deux heures qui précédèrent les Vêpres, par un concert d'orgue, par le chant de cantiques et de psaumes, la répétition d'antiennes et de répons, enfin sollicités pour une collecte destinée à venir en aide à un évêque catholique de l'Amérique latine, tentant une expérience économique nouvelle. A l'heure des Vêpres plusieurs membres de la hiérarchie catholique qui avaient accepté l'invitation à assister à cet office, se groupèrent près de l'autel, à proximité des autres personnalités : c'était l'évêque du diocèse d'Autun Mgr Lebrun, Mgr Martin, archevêque de Rouen, président de la commission française pour l'Unité, Mgr Fluzin, évêque de St-Claude, les Abbés de Citeaux, des Dombes, de la Pierre qui Vire, et le provincial des Franciscains de Lyon.

Cet office du soir était centré sur « le psaume de l'unité » le psaume 121 (122) avec l'antienne « Réjouis toi Jérusalem, vous qui l'aimez rassemblez-vous, exultez de sa joie » et l'un des moments les plus impressionnants fut le chant du *Magnificat* avec l'antienne reprise par la foule : « Le Tout-Puissant fit pour moi des merveilles, Saint est son nom ». La lecture était le texte sur la charité, de saint Paul. Pour la vigile le Frère Prieur lut l'évangile de la Transfiguration, fête du lendemain.

Le lundi matin Mgr Lebrun, évêque d'Autun, inaugura ce qui était un nouveau lieu de culte dans son diocèse : la crypte réservée au culte catholique. On a trouvé cette solution pour permettre aux catholiques d'avoir pleinement accès eux aussi à cette église de la Réconciliation, en une région où le protestantisme est extrêmement minoritaire. Un nombre considérable d'entre eux eut ainsi l'occasion de communier ce jour-là. Mgr Lebrun célébra une messe dialoguée, avec chants au milieu d'une foule compressée à laquelle s'étaient adjointes des personnalités du monde œcuménique ainsi qu'un certain nombre de frères. Dans son allocution après l'évangile, l'évêque remercia à son tour les travailleurs allemands, proclama à nouveau sa sympathie pour les Frères et exhorta ses auditeurs à se reporter à ces deux journées passées en commun, au moment des doutes ou des souffrances causées en particulier par la recherche de l'Unité.

Vers la fin de la matinée un office eucharistique de la Communauté semblable à celui de la veille vint marquer cette fête de la Transfiguration. Comme la veille les protestants communièrent en grand nom-

bre. Une très évangélique prédication, en français impeccable, de l'évêque anglican Stephen Neill souligna le sens biblique de la péricope du jour et, en présence de dangers inhérents à toute communauté qui progresse, rappela avec un sens très affiné de ces réalités les quatre exigences de la vie monastique : obéissance, humilité, silence, attente.

Avec un beau réalisme la communauté, entendant vivre dans une pauvreté réelle, avait d'ailleurs décidé à son chapitre de se défaire de ses biens-fonds en tentant dans la région une expérience de coopérative agricole composée de plusieurs foyers.

Nous voudrions mentionner ici que les sœurs de Grandchamp participèrent aussi à ces festivités et se dépensèrent avec abnégation à aider les Frères dans leur généreuse hospitalité.

Le soir un office semblable à ceux des jours précédents vint mettre un terme à ces célébrations de l'inauguration et les chrétiens redescendirent dans la plaine pour poursuivre, après le réconfort spirituel de ces journées, leur tâche au service de l'Unité, dont ils sentent l'urgence, mais aussi toutes les difficultés.

D. H. M.

Bibliographie

I. ŒCUMÉNISME

Bernard Lambert. — Le Problème oecuménique. (Coll. L'Église et son temps). Paris, Éd. du Centurion, 1962 ; in-8, 2 vol., 734 p.

Les ouvrages sur l'œcuménisme et les questions œcuméniques se multiplient dans la littérature catholique au point qu'on a peine à les suivre. Le plus important de ceux qui ont récemment paru est sans aucun doute celui-ci, absolument remarquable, le premier peut-être d'un genre littéraire nouveau qu'on pourrait appeler « œcuménologie ». D'une information très abondante, quoique peu étalée, il ne s'attarde plus, comme on l'avait fait jusqu'à présent, à exposer les origines et l'histoire du mouvement œcuménique, ses tenants et ses aboutissants. Mais il en fait nettement la phénoménologie. Ce livre est le résultat d'une enquête minutieuse faite sur place dans les milieux où la diversité des confessions présente les aspects les plus caractéristiques. L'A., un dominicain canadien, connaît admirablement la littérature protestante, et utilise avec un très grand discernement les études et les articles qui ont paru sur ces questions. Il a mis ainsi à contribution tout ce qui se fait dans le monde américain, s'est familiarisé avec la pensée de tous les pays d'Europe, a pu comparer entre elles toutes les tendances. — Les titres et sous-titres des deux volumes donnent une impression plus spéculative que n'en est le texte. Nous nous abstenons d'en faire la liste, qui du reste serait trop longue. Disons tout de suite que dès les premières pages on débouche en plein terrain nouveau, où les données ne doivent plus être expliquées, parce qu'on les sent, et qu'il est admis que nous sommes, en notre époque, au siècle des relations interconfessionnelles, fait sur lequel on n'aura plus à revenir. Le problème des Églises d'Orient, n'arrive que dans le second tome. Si la description de la théologie, de la pensée et de la piété orthodoxe rappelle certains ouvrages récents d'un optimisme descriptif exagéré, auxquels l'A. se réfère, ce qui rend son information moins riche que pour les autres parties, il faut reconnaître que la question de la séparation des Églises, « l'hypertrophie latinisante », est historiquement bien campée. L'A. rappelle cette phrase du cardinal Costantini : « Nous avons tenté de faire passer l'Orient à travers une hiérarchie étrangère et à travers le latin, et l'Orient n'a pas passé » (p. 527). Il croit d'autre part qu'une vision de la place des Églises orthodoxes dans l'*Una sancta* telles qu'elles

ont été à l'époque de l'unité, pourrait, toutes proportions gardées, servir de règle et de mesure pour les cas très précis de communions issues de la Réforme (p. 554). Il croit aussi que tout se tient, et que, sans le schisme d'Orient, la Réforme ne serait pas venue. « Dans un état de chrétienté occidentale et orientale unie, elle (la Réforme) aurait été impensable ou du moins restreinte de beaucoup, parce que les réformateurs n'auraient pas trouvé qu'il eût été juste ou possible d'ignorer ce témoignage du christianisme primitif qu'est l'Orient chrétien » (p. 570). L'A. remonte jusqu'au judaïsme et jusqu'à l'apostasie d'Israël, source selon lui de tout déséquilibre postérieur. Jérusalem est comme un centre eschatologique : « A partir de Rome, on voit le christianisme à travers la primauté et l'infaillibilité. A partir de Jérusalem et de l'Orient en général, on le voit à partir du Principe de qui nous avons tout reçu » (p. 773). L'A. qui touche à toutes les questions, touche aussi à celle de la juridiction dans l'Église orthodoxe. Il dit avec justesse que dans les premiers temps la question était considérée non en termes de droit, mais à partir du mystère de l'Église. — Nous serions entraînés trop loin à nous étendre davantage sur ce livre passionnant. Beaucoup de remarques qu'y fait l'A. sont comme des aphorismes. Nous tenons à en citer au moins quelques-uns. « L'Église catholique ne joue pas dans le monde le rôle d'une puissance séculière qui, sûre d'elle-même, attend la décomposition de ses adversaires pour tirer sa gloire et ses triomphes d'un champ de ruines » (p. 41). « Si jusqu'ici on a accepté trop d'emblée l'état de démembrement du Corps du Christ, c'est que l'esprit légaliste a prévalu sur l'esprit pastoral et évangélique dans la manière de considérer la séparation des chrétiens » (p. 52). « Ce qu'ils (les réformateurs) avaient en vue au début de leur vie ce n'était pas une autre Église mais une Église autre... » (p. 95). « C'est l'amour exagéré de l'excellence de ses propres catégories qui est à la racine des préjugés (confessionnels) » (p. 462). Et à propos des différentes confessions religieuses : « Chacune use du baptême pour incorporer ses membres à soi au lieu de les incorporer avant tout à Jésus-Christ et à l'Église... » (p. 152). « Le christianisme a besoin d'être d'Orient et d'Occident pour pouvoir être adéquatement lui-même » (p. 537). — Autant de formules percutantes, qui ne manqueront pas d'exciter l'appétit du lecteur, bien que, dans le contexte, elles se présentent harmonieusement, sans choquer aucunement.

D. O. R.

L'Épiscopat et l'Église universelle. (Coll. Unam Sanctam, 39). Ouvrage publié sous la direction de Y. Congar O. P. et B.-D. Dupuy O. P. Préface de S. Exc. Mgr Charue. Paris, Éd. du Cerf, 1962 ; in-8, 834 p.

Le P. Congar a fait de cet ouvrage une recension développée dans *L'Ami du Clergé* (9 août 1962, p. 508 sv.). Il y notait entre autres que les études formellement œcuméniques avaient dû en être écartées, car elles auraient demandé un 2e volume, la question de l'épiscopat étant « posée aujourd'hui dans le Mouvement œcuménique et parfois à l'intérieur même des communautés protestantes ». De fait, cependant, en raison de la convergence générale des études présentes, toutes relatives à la démonstration de la collégialité dans l'Église comme réalité théologale,

on doit reconnaître que l'ouvrage revêt une vraie valeur œcuménique et qu'il vient compléter, du moins en partie, ce qui n'avait pu être qu'ébanché dans les schémas du Ier concile du Vatican. « La collégialité épiscopale est une donnée fondamentale de la constitution de l'Église. L'unité de l'Église n'est pas sortie de l'unité de l'Empire romain ; elle n'a pas même sa source dans l'intervention du siège romain, appelé à veiller sur cette unité ; elle s'enracine dans une communion, dont la succession apostolique est le signe et la garantie » (p. 22). Cette phrase de l'Introduction (B.-D. Dupuy) pose très bien le problème. — Outre les AA. déjà cités (Mgr Charue, les PP. Congar et Dupuy), notons tout au moins la liste des autres collaborateurs : O. Perler, J. Colson, A. M. Javierre, O. Kéramé, O. Rousseau, Th. Strotmann, B. Bazatole, Mgr Elchinger, R. Carpentier, L. C. Baas, M. Clément, F. Houtart, K. Rahner, H. Marot, C. Vogel, G. Dejaifve, W. Dewan, G. Thils, J. Lécuyer, autant d'auteurs qui se sont appliqués à relever presque toujours le même objectif, et ont pu, de cette manière, insister à loisir sur un aspect de l'ecclésiologie très négligé dans notre Église, et qu'on s'est plu à revaloriser ces derniers temps. Depuis le Ier concile du Vatican, en effet la théologie s'était concentrée fort exclusivement sur ce qui y avait été défini à partir de données unilatérales. Les travaux préparatoires du prochain concile, du moins dans les questions dogmatiques, s'en sont encore vivement ressentis, et il y aura beaucoup à retravailler sur ces chapitres au concile même. C'est du moins l'avis de ceux qui ont pu prendre connaissance des schémas théologiques à la Commission centrale. D'autre part, certaines études récentes (par ex. M. R. GAGNEBET, *Juridiction collégiale du corps épiscopal*, dans *Divinitas*, V [1961], p. 431 sv.) ont donné nettement l'impression que la notion de collégialité devrait, pour certains auteurs, être évacuée de la théologie depuis le premier concile du Vatican. Les efforts qu'il faudra donc faire pour remettre toutes choses au point aboutirons sans doute — du moins nous l'espérons — à la fin du concile, à clarifier des idées qu'on aurait pu utiliser dès le début si on ne s'était pas laissé entraîner à identifier certaines positions théologiques avec la vérité révélée. Ainsi, le premier travail du concile sera, croyons-nous, un indispensable travail de redressement.

Le P. Congar n'ayant à peu près rien dit de ses propres collaborations dans la recension que nous avons mentionnée plus haut, disons-en quelque chose ici. Elles sont au nombre de trois. La première traite de *La hiérarchie comme service selon le N. T. et les documents de la Tradition* (pp. 67-99), et expose l'esprit dans lequel doit être exercée l'autorité dans l'Église d'après l'Évangile. Certains seront tentés de taxer la tendance de cette étude de démocratisme, mais on ne peut lui faire aucun reproche valable. La seconde étude, en prolongement de la première, a pour titre *Quelques expressions traditionnelles du service chrétien* (pp. 101-132). Y sont étudiées des expressions comme *praeesse-prodesse, utilis-utilitas, praepositus-rector-praelatus Ecclesiae*, et on y conclut que par Église il faut entendre « nec praesides solum, sed eos etiam qui parere debent », suivant une expression du catéchisme du Concile de Trente. Quant à la 3e étude, elle a pour titre *De la Communion des Églises à une ecclésiologie universelle* (pp. 227-260), et est certes la plus originale des trois. L'A., tout en reconnaissant une antiquité très haute à la notion juridique occidentale d'Église universelle, et en rattachant le primat qu'elle suppose

au donné révélé, reconnaît aussi, que « le génie impérial et juridique de Rome aidant, cet idéal d'unité s'est souvent accompagné d'une tendance à l'uniformisation, Rome imposant plus ou moins à toutes les Églises ses propres façons de voir et de faire » (p. 236). D'autre part, il croit que la manière orientale de concevoir l'ecclésiologie inscrit trop facilement en son régime la présence du pouvoir temporel, déficience non moins grave. Il note avec détails le renforcement de l'ecclésiologie universelle qu'a produit dans l'Église d'Occident la création des Ordres mendiants. — Force nous est bien de nous limiter dans la recension de ce bel ensemble. Ce volume a été préparé en vue du Concile. Beaucoup d'évêques ont eu à cœur de se le procurer. Puissent-ils avoir le temps de lire ces 800 pages, et d'en retirer le profit voulu pour aborder, dans les discussions une des questious les plus importantes pour le bien de l'Église contemporaine, qui doivent se présenter durant les prochaines assemblées romaines. D. O. R.

Jacques Leclercq. — La Rencontre des Églises. Tournai, Casterman, 1962 ; in-8, 172 p.

Ce petit livre simple, original, neuf en partie du moins, a été écrit par un auteur bien connu pour ses qualités littéraires, et « qui suit depuis plus de quarante ans tous les essais de rapprochement entre chrétiens » (p. 7). Parmi tous les sujets qui sont traités, les cinq premiers chapitres « L'Église et la Réforme, L'apaisement du XXe siècle, L'aspiration à l'unité, Union ou réunion ? Rapprochements », sont ceux qui nous ont paru les mieux campés, où il y a rarement une page qui ne contienne « quelque chose de vrai », c'est-à-dire quelque manière de dire une vérité dans laquelle on reconnaît tout de suite un point de vue oublié. Ce livre aura en conséquence un grand succès parmi ceux qu'intéresse aujourd'hui le problème de l'unité. On n'a pas manqué déjà d'en faire le plus grand éloge. Les trois derniers chapitres (« L'infaillibilité pontificale, Le sacrifice eucharistique, Les résistances ») nous ont paru ne point appartenir autant à la période de rénovation doctrinale que nous connaissons aujourd'hui. L'ouvrage est daté de 28 août 1960, « en la fête de saint Augustin dont nous nous réclamons tous » (p. 168). Si ceci est vrai pour les catholiques et les protestants, ce ne l'est pas des Orthodoxes, qui connaissent à la vérité bien peu le grand docteur occidental et ne se mettent nullement sous son patronage. D. O. R.

Y. Congar. — Aspects de l'Œcuménisme. (Coll. Études religieuses, 756). Bruxelles, Pensée catholique, 1962 ; in-12, 126 p.

Ce petit volume comprend six conférences sur l'œcuménisme, faites dans différentes villes d'Europe, et prises au magnétophone. Les éditeurs en excusent les redites, plusieurs fois presque littérales. Voici les titres : 1. Les étapes du dialogue œcuménique ; 2. Le problème de l'union et de l'œcuménisme devant la conscience chrétienne ; 3. Le Conseil œcuménique des Églises ; 4. Le Concile et le nécessaire dialogue ; 5. 1961, année œcuménique ; 6. Pédagogie de l'œcuménisme. — On retrouve ici toute la

fraîcheur et toute la spontanéité du grand théologien de l'œcuménisme ; son langage, nous l'espérons, sera de plus en plus celui de l'avenir. En face de l'affirmation citée à la recension ci-dessus, à la p. 426, sur l'Église catholique et la puissance séculière — qui est au moins un souhait théorique, — il nous plaît de camper celle-ci, peut-être plus réaliste, du P. Congar : « Un auteur anglican a écrit ceci qui me semble être très exactement l'antiphrase de cette volonté de dialogue : ' Après tout, Rome ne veut de nous que comme combustible pour sa machine ecclésiastique '. C'est exprimer très exactement sous une forme humoristique ce qui en arrêtait et en arrête encore taut sur le chemin de Rome : le sentiment que Rome ne les aime pas pour eux-mêmes mais veut simplement s'en servir pour alimenter sa ' machine ', pour avoir un peuple de plus, un siège de plus sous sa domination. C'est cela en réalité qui arrête les gens, et il faut s'en rendre compte. Rome elle-même ne devrait-elle pas un jour s'interroger, se demander : Si tant de monde se méfie de moi, c'est qu'il y a peut-être une raison » (p. 88). Nous ne sommes pas loin de croire que c'est précisément la question que veut poser Jean XXIII à l'Église par le prochain concile. D. O. R.

Cardinal Bea, Cardinal Alfrink, Mgr Elchinger, Marc Boegner, Mgr Cassien, Paul Evdokimov. — L'Église en dialogue. Paris, Éd. du Centurion, 1962 ; in-12, 128 p.

Ce petit ouvrage est un signe des temps : deux cardinaux, un évêque catholique, un évêque orthodoxe, un pasteur protestant et un théologien orthodoxe émettent leurs opinions sur la situation actuelle du monde chrétien au point de vue de l'unité, et dans la perspective du prochain concile. C'est chez tous les mêmes cordialité et désir d'entente, les mêmes courtoisie et bienveillance, et pourtant la même loyauté confessionnelle. Ces conférences tenues en 1961 aux réunions annuelles de Strasbourg « Humanités chrétiennes » organisées sous l'égide de Mgr Elchinger, qui introduit l'ouvrage, sont destinées, par la présente publication, à avoir un retentissement considérable. Elles sont toutes sous le signe de l'œcuménisme, ce que veut du reste signifier la lettre-préface de S. E. le Card. Bea, dont on ne peut qu'admirer le zèle à se multiplier de toutes manières et à répandre d'autant plus la bonne semence qu'elle a été, au cours de longues années, tenue en réserve dans les hautes sphères de l'Église catholique. Nous sommes décidémeut à un tournant important dans les relations entre les confessions chrétiennes. Celui qui lira ces pages pourra s'en rendre compte et faire taire d'une manière définitive en lui-même toute appréhensiou concernant l'engagement du catholique d'aujourd'hui dans les activités œcuméniques. — Voici le titre des quatre conférences : *Le sacerdoce universel des laïcs dans la tradition orientale* (P. Evdokimov), *La présence de l'Église d'Orient en Occident et son influence* (Mgr Cassien), *Le Conseil œcuménique des Églises à l'approche du concile du Vatican* (M. Boegner) et *Aspects de l'union des chrétiens* (Card. Alfrink). Trois pages au début du livre sont consacrées à une courte notice biographique de chaque conférencier. D. O. R.

W. Norman Pittenger. — The Church, the Ministry and Reunion. Greenwich-Connecticut, Seabury Press, 1957 ; in-8, 147 p.

Charles Duell Kean. — The Road to Reunion. Ibid., 1958 ; in-8, 145 p.

Matthew Spinka. — The Quest for Church Unity. New York, Macmillan Company, 1960 ; in-8, 85 p.

Norman Goodall. — The Ecumenical Movement. Londres, Oxford University Press, 1961 ; in-8, 240 p.

Le professeur W. Norman Pittenger veut retrouver les fondements scripturaires du ministère ecclésiastique, afin de mieux comprendre la nature du sacerdoce et de l'épiscopat. Étude dont on comprendra l'utilité, car la notion de ministère et de sacerdoce connaît bien des variations et parce que des Unions (comme celle de l'Inde du Sud), cherchées par l'Église d'Angleterre, obligent à reconsidérer cette question. L'étudiant du point de vue de la réunion, l'A. part du principe du respect d'une tradition, qui suit une certaine évolution : « L'acceptation de la doctrine du sacerdoce ministériel, bien comprise, est un chemin vers la totale catholicité... (p. 121) ». Il termine son étude en suggérant que protestants et catholiques acceptent ce qui n'est pas assez pratiqué dans leur Église ou confession : les uns le sacrifice ; les autres, la prédication. Mais ici le terme de « catholique » s'applique à la partie anglo-catholique de l'Église d'Angleterre. A la fin de son volume, il n'hésite pas à affirmer : « Une chose est certaine : l'Église romaine doit avoir sa place dans toute appréciation réaliste de possibilités de réunion » (p. 134). C'est un livre honnête et plein de charité.

Dans son ouvrage, le Rév. Charles Duell Kean n'étudie qu'un élément de l'histoire de l'œcuménisme : le rôle de l'Église épiscopalienne d'Amérique ; comme celle-ci est de même institution et nature que l'Église d'Angleterre, les essais d'union tentés par l'une intéressent l'autre. L'histoire de ces essais en Amérique, la définition des points fondamentaux, les questions d'intercommunion et de relation avec des non-épiscopaliens occupent ce petit volume. On y trouvera un exposé du Quadrilatère de Lambeth. L'Église de Rome est à peine citée.

Pour Matthew Spinka, professeur d'Histoire ecclésiastique et auteur de nombreux ouvrages, la recherche de l'Unité ecclésiastique est le travail le plus important de notre époque. Il examine les difficultés théologiques avec attention ; son point de vue, quand il parle de l'Église romaine est, doit-on dire, nettement protestant et, par moments, nous pourrions regretter telles appréciations par trop simplistes. Avec raison, l'A. suggère de commencer d'abord par rapprocher les nombreuses Confessions et dénominations ; actuellement, dans une telle diversité, le dialogue devient impossible.

Le petit mais substantiel volume de Norman Goodall était destiné à éclairer l'opinion sur la nature, l'histoire, l'action du Mouvement œcuménique dans le C. O. E. ; paru peu avant New Delhi, il est le manuel le plus « à la page », où l'on trouvera, dans le texte comme dans les appendices, les renseignements essentiels et de nombreuses citations de textes œcuméniques. Ouvrage à conseiller pour la qualité et l'objectivité de l'information.

D. Th. Bt.

H. Schlier, H. Volk, W. De Vries. — Unité de l'Église et tâche oecuménique. Traduit de l'allemand par R. Marlé, S. J. Paris, Éd. de l'Orante, 1962, in-8, 130 p.

A l'étude biblique remarquable de H. Schlier présentée ici, *L'Unité de l'Église d'après le Nouveau Testament*, se joint une autre du Prof. H. Volk — devenu depuis évêque de Mayence — qui vient tout à fait en son temps. Elle est intitulée *L'unité de l'Église et la division du monde chrétien.* Nous y lisons cette phrase extrêmement profonde, et qui suscite de nombreuses réflexions : « La convocation du prochain concile, le premier après la définition du Primat, est de la plus haute importance dans la prise de conscience par l'Église de sa propre réalité » (p. 52). Il s'agit en l'occurrence de sa réalité collégiale, fort oubliée depuis cent ans. Voici les sous-titres de ces pages : « Le problème théologique ; Le christianisme issu de la réforme ; L'unité du monde chrétien comme tâche de l'Église ; L'Église doit se manifester toujours plus clairement dans sa vérité ; La manifestation quotidienne de la catholicité. » La troisième étude, due au P. De Vries, de l'Institut oriental de Rome, est le témoignage de la conversion théologique à l'œcuménisme d'un homme qui a surmonté les difficultés essentielles qu'un certain nombre de théologiens catholiques ont eues devant les nouvelles perspectives. D. O. R.

Dialogue oecuménique. (Coll. Omnes Gentes). Paris, Éd. Fleurus, 1962 ; in-8, 150 p.

Les éditions Fleurus ont tenté depuis quelque temps une nouvelle méthode d'information, qui consiste à faire dialoguer devant un magnétophone des spécialistes d'une question, puis d'en extraire un livre écrit sous la forme d'un dialogue improvisé. Travail qui demande certes beaucoup de remaniements et de mise au point, mais qui a le mérite de présenter un sujet d'une manière vivante. Les participants de ce dialogue œcuménique sont : J. Bosc, Y. Congar, M.-J. Le Guillou, E. Mélia, O. Rousseau, A. Scrima, Ch. Westphal, G. Henry. Une préface de Mgr C. J. Dumont, O. P. a été insérée. En fait, ce dialogue date déjà, puisqu'il avait été organisé en 1960. Le collecteur, M.-J. Le Guillou, O. P. a pris la peine de mettre à jour, dans quelques pages d'introduction, les faits plus récents qui, dans les conjonctures actuelles, sont de plus en plus nombreux. Quatre catholiques, dont un melkite, deux Orthodoxes et deux protestants ont ici soulevé un grand nombre de problèmes œcuméniques sous la forme qu'ils revêtent aujourd'hui. Il en est résulté un ouvrage de lecture facile, très animé, et de beaucoup de pénétration où est offert au public le sujet religieux le plus remué aujourd'hui.

D. O. R.

Mission et Unité, par un groupe de séminaristes de Namur. (Ronéotypé). Namur, Grand Séminaire, 1962, in-4, 120 p.

Quelques étudiants en théologie, sous la direction d'un maître très averti, produisent ici le fruit de recherches faites en commun sur les grandes questions actuelles concernant l'œcuménisme et la Mission.

Après une brève histoire du Mouvement œcuménique, où rien ne sent l'information vieillotte et dépassée, comme il arrive souvent en pareil cas, trois chapitres sont élaborés : I. *Protestantisme et Mission* (Réflexions sur l'histoire des missions protestantes ; intégration du C. I. M. et du C. O. E. ; tournant dans l'histoire de la mission ; Église, communion missionnaire, Église et Mission) ; II. *Anglicanisme et mission* (Histoire et géographie de l'expansion missionnaire ; Réflexions sur la pensée et l'activité missionnaires de l'anglicanisme ; Église de l'Inde du Sud et Épiscopat) ; III. *Orthodoxie et Mission* (Réflexions sur l'ecclésiologie ; résumé de l'histoire des missions orthodoxes ; ses caractéristiques essentielles ; Orthodoxie et mouvement œcuménique). — Rien de plus réconfortant que de voir des jeunes animés d'un tel zèle, et réussir une étude difficile concernant l'information œcuménique et les perspectives d'avenir, avec autant d'intelligence et d'équilibre. Puissent beaucoup de séminaires imiter de tels genres de travaux. D. O. R.

Joan XXIII i la unitat dels cristians. Barcelone, Franciscalia, 1961 ; in-8, 160 p.

Cet ouvrage collectif est remarquable par les contributions à la connaissance des problèmes d'Unité chrétienne ; il l'est peut-être davantage encore comme témoignage provenant d'Espagne, de Catalogne. En une quinzaine de courts chapitres, les divers auteurs, plutôt que de répéter les données historiques et théologiques du problème, préfèrent exposer en quel climat œcuménique il faut vivre et agir. Ces exhortations à rechercher d'abord l'Unité spirituelle s'accompagnent de vues sur le prochain concile et sur S. S. le Pape Jean XXIII. D. Th. Bt.

II. DOCTRINE

G. Miegge. — L'Évangile et le Mythe dans la Pensée de Rudolf Bultmann, traduit de l'italien par Hélène Naef. (Coll. Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958 ; in-8, 130 p.

L'A. nous donne ici un exposé d'ensemble de la pensée de Bultmann. Il dispose la matière en quatre chapitres. Un premier chapitre traite de B. comme exégète du N. T. Selon l'A. « sa compétence est ici de tout premier ordre » (p. 59). Dans un second chapitre l'A. montre les affinités entre les problèmes de la philosophie de l'existence et ceux du N. T. Elles « proviennent évidemment du fait que l'existentialisme dérive d'une pensée chrétienne (Kierkegaard) laïcisée... » (p. 60). « Les rapports entre la théologie de B. et l'existentialisme doivent... être attribués à l'usage d'un vocabulaire qui se prête aux énoncés chrétiens, soit par ses origines mêmes, soit à cause d'une affinité relative entre les problèmes posés par ses deux courants de pensée, mais ils ne sont pas dus à une conception commune de l'existence » (p. 71). Un troisième chapitre est intitulé *Mythe, religion, philosophie ;* il aborde le fond même de la question : comment B. entend-il le terme

mythe ? Enfin la conclusion étudie la christologie de B. C'est surtout dans cette partie que sont formulées les critiques sur les idées de B. Dans l'appendice l'A. parle, avec beaucoup de sympathie d'ailleurs, des théologiens catholiques qui ont écrit sur B. — L'ouvrage est écrit dans un style vivant et clair, chose bien difficile, quand il s'agit d'exposer la pensée de B. L'A. est bienveillant envers B. Selon lui, les spéculations de ce dernier ont eu pour point de départ un problème très réel d'ordre pratique : comment mettre le message chrétien à la portée de l'homme moderne ? Il montre toutefois aussi ses points de désaccord. — Dans l'avant-propos J. L. Leuba décrit les prises de positions des divers courants du protestantisme contemporain relativement à R. Bultmann. D. M. V. d. H.

G. V. Jones. — Christology and Myth in the New Testament. Londres, Allen and Unwin, 1956 ; in-8, 295 p.

Voici encore une contribution à la discussion sur la démythologisation. L'A. a suivi autrefois les cours de Bultmann à Marbourg et ne cache pas son admiration pour son ancien professeur. Mais il est en désaccord avec lui sur plusieurs points. Ainsi il nous dit par ex., que l'interprétation existentialiste du N. T. n'est pas nécessaire à la solution du problème de la démythologisation ; d'autres philosophies pourraient aussi être appliquées à son exégèse. Il rappelle d'autre part qu'à côté de Heidegger, il y a encore Berdiaev et d'autres représentants de l'existentialisme. L'A. estime aussi que le caractère mythologique de la christologie néo-testamentaire est beaucoup moindre que ne le pense Bultmann. Il remarque encore très justement que dans la conception mythologique de B. entrent beaucoup d'éléments dont le caractère est complètement secondaire à la représentation biblique de l'histoire du salut ; ainsi par ex. la cosmogonie néo-testamentaire (la description de l'univers à trois niveaux) n'est nullement indispensable à l'ensemble de la théologie néo-testamentaire (p. 36). Enfin, il émet sur la mentalité moderne un jugement plus nuancé que B. Ainsi, il nous dit que l'homme moderne n'est pas opposé au symbolisme en soi (par ex. dans l'art), et, le symbole n'étant qu'une « forme statique du mythe », le passage de l'un à l'autre ne requiert pas de révolution intellectuelle » (p. 38). —
Tâchons maintenant de définir mieux la position propre de l'A. D'une part il nous explique qu'il faut prendre les grandes proclamations du N. T. comme des métaphores imaginées, le langage mythologique étant poétique et métaphorique ; il n'importe même pas de savoir si ces proclamations ont été entendues originairement comme des métaphores, ou non. D'autre part il affirme qu'il faut retenir la terminologie du N. T., bien qu'on sache qu'elle est mythologique. Un christianisme qui la rejette, non seulement s'appauvrit, mais affaiblit ses propres racines historico-bibliques (p. 281, voir tout le dernier chapitre intitulé le « Mythe comme norme »). C'est encore le langage de la Bible qui exprime le mieux l'essence du message évangélique qui consiste dans l'affirmation néo-testamentaire que *Jésus est Seigneur*. Mais l'A. est-il bien clair sur le sens à donner à cette expression ? D. M. V. d. H.

H. Conzelmann. — Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. (Coll. Beiträge zur historischen Theologie, 17). Tubingue, Mohr, 1954 ; in-8, VIII-210 p.

Bien qu'il reste fidèle aux principes de la *Formgeschichte*, ce n'est pas l'origine de la tradition évangélique, antérieure à la composition des quatre évangiles, que recherche ici l'A., mais bien cette composition comme telle, ou ce qu'il appelle le *cadre* (l'expression lui a été suggérée par K. L. Schmidt *Der Rahmen der Geschichte Jesu*), en ce qui concerne l'Évangile de S. Luc et les Actes des Apôtres. Il veut rechercher comment S. Luc s'est servi de la tradition kérygmatique antérieure et pour quelles raisons il a agi ainsi.

Or, ces raisons se réduiraient à la préoccupation de Luc de répondre au problème posé aux chrétiens de son temps par le retard de la parousie. S. Luc ne considérerait plus l'époque de Jésus comme la fin du temps, mais comme son milieu ou son centre (de là le titre de l'ouvrage). Aux pp. 8 et sv. l'A. explique la division tripartite de l'histoire du Salut sous-jacente à l'Évangile de Luc : 1. le temps de la préparation, auquel appartient encore l'activité du Précurseur ; 2. le milieu du temps, qui comprend l'action du Christ allant du Baptême à la Passion ; 3. le temps de l'Église. Le temps de l'action de Jésus est le temps idéal, pendant lequel il n'y a pas de tentation : en effet, après la triple tentation qui précède l'activité du Christ (l'A. comprend Luc 4, 13 « ayant mis fin à toute tentation » dans un sens absolu), on n'en parle plus avant la passion, c'est-à-dire avant les paroles du Christ à la dernière Cène parlant de la tentation qui accompagne le temps de l'Église. Cette analyse des écrits de Luc veut démontrer que ce dernier nous a livré un travail de réflexion théologique, élaboré avec une logique extrême. Cet ouvrage pourra aider le lecteur à comprendre mieux ces deux écrits. Demandons-nous toutefois si les affirmations de l'A. ne sont pas trop généralisées. Il doit concéder lui-même (cfr par ex. p. 92) que les idées de Luc se retrouvent quelquefois dans la tradition antérieure.

D. M. V. d. H.

E. Fuchs. — Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation. Gesammelte Aufsätze I. Tubingue, Mohr, 1959 ; in-8, 365 p. DM 21.

— **Zur Frage nach dem historischen Jesus.** Gesammelte Aufsätze II. Ibid., 1960 ; in-8, 458 p. DM 25.50.

Dans ces deux volumes, l'A. publie un ensemble d'articles, de conférences et de sermons qui traitent des rapports entre l'exégèse « existentielle » et la prédication. Notons tout de suite qu'il se réclame de Heidegger et de Bultmann et cherche à montrer que les positions (même les plus radicales) de ce dernier doivent être appliquées à la prédication. Le premier volume reprend les textes qui exposent la méthode. L'A. y cherche à préciser en quel sens l'exégèse permet d'aboutir à une intelligence exacte du langage de Jésus. Cette exégèse est appelée *Sprachereignis ;* un des articles traite *ex professo* de la signification de ce terme ; l'A. se défend contre les attaques de Bultmann qui ne veut parler que de *Sprechereignis ;* la même question est d'ailleurs reprise dans une lettre publiée dans le second tome.

Le second tome donne en général les textes où on voit l'application de la méthode. Comme l'indique le titre, l'A. porte un grand intérêt au Jésus historique. Par là il tente de corriger certaines positions de Bultmann. On peut le ranger ainsi dans ce que J. M. Robinson (dans *A New Quest of the historical Jesus*) a appelé la tendance *post-bultmannienne*. Il reste toutefois

fidèle aux principes bultmanniens. Pour lui le Jésus de l'histoire, tel qu'il se révèle dans les paraboles, a été uniquement celui qui a proclamé un message, non l'objet même du message, comme il est devenu plus tard dans la prédication chrétienne. A travers ce qu'on affirme du Christ, il ne faudrait voir qu'une nouvelle forme d'exprimer ce que lui-même a dit. Ainsi « croire à Jésus signifie croire comme Jésus, que Dieu exauce (la prière) ». (p. 256). Le fond de la pensée de l'A. semble bien résumé dans l'affirmation qu'en exégèse « on explique en soi le présent, avec l'aide du Texte » (p. 430).

D. M. V. d. H.

F. L. Cross. — The Early Christian Fathers. Londres, Duckworth, 1960 ; in-12, 218 p., 15 /-

Le Professeur Cross d'Oxford a entrepris de rédiger une petite patrologie qui, tout en dépendant pour une part des ouvrages antérieurs, ne fait nullement double emploi. Cette patrologie comportera trois volumes : le premier est consacré aux anténicéens, les deux autres auront trait aux Pères grecs et latins de la grande période. L'étudiant trouvera ainsi sous une forme condensée tout ce qu'il ne lui est pas permis d'ignorer en ce domaine. Le Dr. C. traite ici des Pères apostoliques, du gnosticisme, des apologistes, du Canon scripturaire, des apocryphes, de la littérature de tradition, puis des Pères de la fin du IIe siècle et du IIIe en suivant un ordre géographique. Pour chaque auteur l'A. mentionne avec soin les éditions depuis la princeps, et les traductions anglaises. Le texte se fait généralement l'écho des positions reçues : mention est faite de la littérature la plus récente. Le Dr. C. admet sans hésiter l'authenticité de l'homélie de Méliton et consacre à ce morceau autant de pages qu'à Irénée ! Sur Hippolyte, il surestime peut-être un peu l'importance du récent livre du P. Hanssens. Notons ce qui nous semble une légère inconséquence de rédaction : La différence de style entre les *Philosophoumena* et le *Contra Noetum* d'Hippolyte est attribuée au long intervalle entre ces deux traités (note de la p. 158), mais le texte date de ca. 230, le premier et le second des années 230-35 (p. 162 et 164). Nous souhaitons une large diffusion à cette patrologie réduite mais riche de toute la science de son auteur et espérons voir et apprécier sans tarder les deux autres volumes consacrés à l'« âge d'or » de la patristique gréco-latine.

D. H. M.

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. — 6. Band : 1961. Kassel, Stauda, 1962 ; in-8, 276 p.

L'espoir dont nous nous sommes fait l'écho lors de la parution du premier *Jahrbuch* (cf. *Irénikon*, 1956, p. 338) n'a point été déçu, comme le montre le présent ouvrage. Ce 6e volume, qui contient tout comme les précédents, des articles et des bibliographies, fournit des renseignements précieux aux liturgistes et aux musicologues. Signalons surtout l'article de Konrad Onasch auquel nous nous bornerons, intitulé *Der Funktionalismus der orthodoxen Liturgie*. La critique qu'adresse l'A. à l'égard d'une tendance très accusée de faux mysticisme liturgique chez ceux qui s'intéressent à la liturgie orientale, paraît de plus en plus justifiée. Il a raison de mettre le

doigt sur les complications superflues et gratuites du rituel, déformé par un rationalisme de mauvais aloi. L'étude, d'une densité exceptionnelle, est divisée en deux parties, dont la première est consacrée à la liturgie officielle et la deuxième aux tendances, sinon anti-culturelles, du moins plus intérieures et quasi piétistes dans l'Orthodoxie. Les préférences de M. Onasch vont résolument vers cette dernière, ce qui explique certains accents moins heureux. La Philocalie, par exemple, a-t-elle vraiment suggéré l'éloignement de la liturgie officielle au profit d'une vie de prière a-liturgique ? On sait que nombre d'ascètes hésychastes ont insisté sur la présence aux offices de l'Église et même sur la célébration de l'Eucharistie. D'autres détails étonnent, par exemple l'enthousiasme de l'A. devant l'iconostase, qu'il considère comme une invention géniale. Mais on appréciera cette étude qui donne un son de cloche très inattendu et même assez nouveau dans le domaine de la liturgie orientale. Les bibliographies sont remarquables, aussi bien pour la liturgie que pour l'hymnographie. On souhaiterait que tous les liturgistes puissent consulter la section IV sur la prédication, considérée ici à juste titre comme une partie essentielle de la liturgie. L'absence d'une section orientale est à regretter à côté des pages intéressantes consacrées aux pays scandinaves. En voyant les richesses de l'hymnographie accumulées dans ces traditions on se demande pourquoi les harmonisateurs de psaumes et les compositeurs de cantiques spirituels de nos pays n'en profitent pas davantage, d'autant plus que des publications comme le *Jahrbuch* faciliteraient considérablement les consultations.

D. P. B.

S. P. J. van Dijk, O. F. M. et J. Hazelden Walker. — The Origins of the Modern Roman Liturgy. Londres, Darton, Longman, Todd, 1960 ; in-8, 586 p., 70/-

L'on connaît la manière originale et incisive avec laquelle le P. van Dijk aborde les problèmes liturgiques. C'est ici son premier *Opus magnum*, et il confirme pleinement ce qu'il nous avait déjà révélé de lui-même. Il traite d'un problème capital en ce qui concerne le développement de la liturgie à Rome, à savoir la question de la liturgie de la Cour papale et de l'ordre franciscain au XIIIe siècle. On sait comment Raoul de Tongres accusa les franciscains d'avoir ruiné la liturgie romaine en adoptant l'office décadent d'Innocent III et en continuant à abréger ce dernier office, qu'ils propagèrent partout. Sur la base de documents nouveaux, découverts depuis les publications des liturgistes du début de ce siècle, qui tenaient encore la thèse de Raoul, L'A. réexamine la liturgie franciscaine. On a récupéré l'*Ordinarium* d'Innocent III et, au début de la guerre, le P. v. D. a pu déchiffrer l'office et la messe composée par le célèbre Haymon de Faversham. L'A. pense que les Frères Mineurs devaient suivre l'office de la chapelle papale, selon la révision d'Innocent III en usage dans le diocèse d'Assise, office bien préférable aux formes ultérieures, car la réforme de ce pape constituait un véritable renouveau liturgique. Les récriminations de Raoul contre les franciscains tombaient donc à faux. Suivent une série de documents avec apparat critique et une liste de manuscrits. Nous avons relevé une petite erreur : Paris BN 741 : lire 742.

D. H. M.

Karl Rahner et Herbert Vorgrimler. — Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates. (Quaestiones disputatae 15/16). Fribourg-Br., Herder, 1962 ; in-8, XII-646 p.

Cette œuvre collective, due à une trentaine de collaborateurs a été publiée surtout en vue du concile du Vatican II. Dans son canon 17 de la 23e session (juillet 1563) le concile de Trente avait ordonné : « Ut sanctorum ordinum a diaconatu ad ostiariatum functiones,... in usum iuxta sacros canones revocentur,... sancta synodus decernit, ut in posterum huiuscemodi ministeria non nisi per constitutos in dictis ordinibus exerceantur ». Le concile avait permis de conférer les ordres mineurs à des hommes mariés, à défaut de célibataires. Si ce canon avait été observé, le diaconat stable existerait encore aujourd'hui dans l'Église latine (Lécuyer, p. 218 s.). Les éditeurs, le P. Karl Rahner et l'abbé H. Vorgrimler, ont classé les contributions sous trois titres principaux : 1) Le diacre dans l'histoire et dans le présent ; 2) La théologie du diaconat en vue de sa renovation ; 3) Tendances, possibilités pratiques et propositions en vue de la rénovation du diaconat. Ainsi ce volume est le résultat et le témoin d'une conviction partagée par beaucoup de théologiens, prêtres et laïcs engagés activement dans la pastorale ou le secours catholique. Il est aussi le témoin d'une poussée de l'Esprit de Dieu dans l'Église. Parmi les collaborateurs, nous rencontrons les noms de ceux dont notre revue a déjà présenté les livres concernant la question du diaconat renouvelé (Colson, Hornef, Kerkvoorde et Winninger) ou du diacre dans les Églises évangéliques (Krimm). Le P. Rahner a écrit lui-même : *La théologie de la rénovation du diaconat* (p. 285-424), et le très dévoué et premier « responsable » du *Diakonatskreis* de Fribourg-en-Br. y expose ce que pourront être le ministère liturgique et la vie religieuse du diacre latin (p. 362-379 et p. 555-574). L'A. de ces lignes y a réuni des témoignages sur le diacre dans les anciennes Églises orientales, donné une traduction de l'ordination diaconale byzantine, les traits particuliers de cette ordination dans les autres rites orientaux (p. 31-74) et un aperçu sur l'état (passé et présent) du diaconat dans les Églises grecques et slaves (p. 136-177). C'est l'Église orthodoxe russe, même dans ses divisions actuelles, qui est restée la plus fidèle gardienne de l'ancienne tradition chrétienne du diaconat stable ; c'est chez elle que le diaconat a connu sa plus grande extension et aussi sa plus large législation (au début de ce siècle, il y avait en Russie 15.000 diacres ; c'était aussi le cas en 1839). Dans les Églises unies, le diaconat a graduellement disparu. Lors du synode annuel tenu sous la présidence de S. B. le Patriarche Maximos IV à Jérusalem (10-17 juillet 1960) on a décidé la « réintroduction de l'institution diaconale à vie ou à long terme dans chaque éparchie » (*Le Lien*, 1960, p. 194). L'indication relative à cette heureuse décision, insérée par nous dans le texte (p. 169) a été placée comme *Anmerkung der Herausgeber* en note p. 189, avec la référence. Déjà en 1927, *Irénikon-Collection*, nº 5-6, p. 64, sous la plume du P. Cirillo Korolevskij avait fait sien ce vœu : « Le diaconat d'office est une institution à rétablir... Un excellent chrétien, père de famille exemplaire, acceptant l'obligation de ne pas se remarier, pourvu d'une instruction religieuse suffisante, peut parfaitement recevoir l'ordination du diaconat ». Malheureusement, dans la partie du nouveau code de droit canonique oriental *De Personis*, au titre *De Clericis in specie*, les diacres brillent autant

par leur absence que dans la partie correspondante de C. I. C. de l'Église latine (p. 167). A la p. 169, il faut lire : au n. 2 : « Man lässt einen Subdiakon neben dem Diakon amtieren « per impedire i movimenti di quest'ultimo ». A la fin se trouve une bibliographie presque exhaustive composée par H. Kramer et H. Vorgrimler ; la littérature évangélique et anglicane est indiquée à part. On pourrait y ajouter : G. de JERPHANION, *L'attribut des diacres dans l'art chrétien du Moyen Âge en Orient. Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου.* Athènes, 1935, p. 403-416. Il s'agit du coffret ou de la pyxide, souvent sous forme d'église, que le diacre tient dans sa main gauche voilée ; l'A. propose d'y voir une pyxide eucharistique. Au Mont Athos ce coffret d'encens ou reliquaire a la forme d'une église byzantine que les diacres portent sur l'épaule gauche dans les processions (cfr Chrys. DAHM, *Athos Berg der Verklärung*, p. 178). — A. J. OTTERBEIN, *The diaconate according to the Apostolic Tradition of Hippolytus and derived documents*. Washington, 1945. — S. SALAVILLE et G. NOWACK, *Le rôle du diacre dans la liturgie orientale.* Archives de l'Orient chrétien, 3. Paris-Athènes, 1962. On regrettera l'absence d'une contribution sur le diaconat chez les anglicans et les réformés. D. I. D.

Konstantinos Dim. Frankos. — *Σχέδιον ὀρθοδόξου « λειτουργικῆς κινήσεως » καὶ « λατρευτικῆς ἀγωγῆς » τῶν παίδων συνταχθὲν κατόπιν περιγραφῆς καὶ κριτικῆς ἐπεξεργασίας τῶν ἐν τῇ γαλλοφώνῳ περιοχῇ τῆς ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας παρατηρηθέντων ἀντιστοίχων φαινομένων.* (Diss. théol. Université de Salonique). Athènes, 1961 ; in-8, 133 p.

L'actuel professeur de pédagogie à l'Hierodidaskaleion de Vella (école d'instituteurs à 35 Km au nord de Ioannina) a exercé pendant 17 ans la fonction de catéchète et a pu, après ses études de théologie à Athènes, compléter celles-ci par deux ans d'études théologiques et pédagogiques en France (spécialement à Lyon). Il y a fait la connaissance du mouvement liturgique, de ses principes et de ses méthodes, visant à initier les enfants au culte de l'Église. Il s'est demandé si, comment et dans quelle mesure ceux qui sont chargés de l'éducation religieuse des enfants en Grèce pourraient profiter de l'expérience et des méthodes employées dans ce domaine, surtout en France. D'où le titre et l'objet de la présente étude : Plan d'un « mouvement liturgique » orthodoxe et d'une « formation culturelle » des enfants, composé à la suite d'une description et d'une investigation des phénomènes parallèles observés dans les pays de langue française de l'Église catholique. Ce titre suggère déjà la triple division ou les trois chapitres de la dissertation : 1. Le mouvement liturgique et son développement dans les pays indiqués (France et Belgique) ; 2. La répercussion de ce mouvement dans le domaine de l'éducation chrétienne ; 3. L'adaptation à l'Église orthodoxe grecque. L'A., se demandant s'il y a lieu d'introduire ou de développer un mouvement liturgique en Grèce, surtout dans le domaine de l'éducation des enfants donne une réponse très affirmative. De fait, beaucoup d'auteurs qui se penchent sur les problèmes que doit envisager l'Église orthodoxe actuellement, accentuent la nécessité d'une « renaissance liturgique » (p. ex. le professeur Panag. Christou de Salonique, *Enoria* n° 335 [1962] p. 187 s.). Il ne s'agit que de faire fructifier les immenses et profondes richesses du culte byzantin, où la participation très active des

enfants ne serait que la continuation de celle déjà observée par la pèlerine Ethérie à Jérusalem au IVe siècle et prévue aussi dans les *Constitutions Apostoliques* (VIII, 6, 9). A bon droit, l'A. met des réserves quant à l'introdnction de « paraliturgies » qu'il traduit par « rassemblements culturels », le néologisme gréco-occidental ayant nécessairement un sens péjoratif en grec. On ne peut que féliciter l'A. pour cette courageuse étude qui, par sa nature, a déjà provoqué des difficultés, et souhaiter qu'il trouve le temps d'achever celle qui en devrait être la suite. Les propositions qu'il fait sont concrètes et réalisables dans les circonstances actuelles. D. I. D.

Breviarium Romanum (totum), Editio typica 1961. Città del V., Libreria Editrice Vaticana ; in-12, 1536 p., relié en cuir, tranche rouge, 8100 L. it.

Cette nouvelle édition du bréviaire romain de l'Édition Vaticane possède ses avantages : comme édition 'typique' elle a paru la première; le texte en est très soigné, et le prix, relativement bon marché, le rend abordable. Le texte du psautier est celui 'de Pie XII' ; seul le psaume 94 est donné également dans la version 'gallicane'. Est-ce pour les offices chantés ? Nous l'ignorons, mais on s'attendrait alors à y trouver également cette version pour les vêpres et les complies festives. La subdivision des psaumes est restée inchangée après les corrections de 1945. Y proposer des améliorations n'a pas de sens, la faiblesse est inhérente au système. Pourtant, justement dans le cas du psaume 94, une correction s'impose dans la répartition des strophes : la troisième commence avec le verset 6 : Venite adoremus ! Ce bréviaire en un volume aidera ceux qui veulent un livre 'à la page' en attendant des réformes plus profondes. Nous sommes en ce moment dans cette anomalie de rencontrer, dans l'office romain, ces matines dominicales plus dépouillées que celles des moines, qui du reste ne connaissent plus que 88 fêtes par an réparties sur les trois classes, tandis que l'office ordinaire du rite romain est celui des fêtes de III. cl. D. J. E.

Per Erik Persson. — Sacra Doctrina. En studie till förhållandet mellan *ratio* och *revelatio* i Thomas' av Aquino teologi. (Studia Theologica Lundensia, 15). Lund, Gleerup, 1957 ; in-4, 329 p., kr. 17,50.

— **Evangelisch und Römisch-Katholisch.** Kernfragen heutiger Diskussion. Göttingeu, Vandenhoeck-Ruprecht, 1961 ; in-8, 72 p., DM 3,80.

— **Kyrkans ämbete som Kristus-representation.** En kritisk analys av nyare ämbets-teologi. (Studia Theologica Lundensia, 20). Lund, Gleerup, 1961 ; in-4, 368 p., kr. 20.

M. P. est le successeur du Professeur R. Bring dans la chaire de théologie dogmatique à l'université de Lund, foyer du renouveau des recherches luthériennes en Suède. Dans sa thèse de doctorat sur la relation des deux composantes de la doctrine de S. Thomas, *ratio* (élément provenant de la pensée philosophique grecque) et *revelatio* (pensée biblique), l'A. montre une grande capacité spéculative et une bonne connaissance des études modernes relatives aux problèmes thomistes. Il insiste sur le fait que l'Aquinate est d'abord théologien, la philosophie n'étant qu'en fonction de la théologie. La *Sacra Doctrina* part de l'interprétation de l'Écriture et si Thomas d'Aquin connaît la Tradition écrite et orale, cette dernière n'est

pourtant pas considérée selon l'A. comme source de la révélation indépendante de l'Écriture et la complétant : elle ne fait que l'interpréter. C'est la *revelatio* (étant *cognitio revelata*) qui détermine premièrement la théologie quant à son contenu, tandis que la *ratio* détermine avant tout sa structure en agissant comme facteur unificateur dans la synthèse théologique. Reste la difficulté, pour le maître scolastique, d'exprimer certains motifs bibliques, surtout du N. T., tel que p. ex. l'Incarnation comme acte de la condescendance de Dieu qui se donne Lui-même pour les autres.

Dans sa petite brochure sur la différence entre le luthéranisme et le catholicisme, traduite en allemand et composée dans un bienfaisant esprit d'objectivité et d'irénisme, M. P. fait preuve d'une connaissance remarquable de la pensée catholique moderne. La situation dans laquelle est née la Réforme a largement changé, tant de griefs des Réformateurs contre l'Église romaine n'existent plus apparemment (cfr. les mouvements biblique, liturgique, patristique, la position des laïcs, le travail œcuménique, la critique catholique de la Réforme, etc.). Dans ces circonstances la protestation de la Réforme n'a-t-elle plus d'objet ? Selon l'A., il s'agit maintenant de découvrir la manière suivant laquelle, des deux côtés, on parle de « la Parole et de l'Église ». M. P. constate alors qu'il y a une ligne de démarcation très nette à travers des énoncés d'apparence identiques. Il le prouve en trois chefs : *a*) quant au contenu du message de l'Église (relation entre Écriture et Tradition) ; *b*) quant à la signification de la thèse commune sur la prédication comme Parole vivifiante ; *c*) quant au mode de la présence du Christ dans l'Église. L'A. arrive à la conclusion qu'il s'agit aujourd'hui, comme aux temps de la Réforme, de la même différence entre catholiques et luthériens : d'un côté l'évangile de la justification par la foi seule et de l'autre la présence du Christ dans le ministère ecclésiastique.

Ce qui n'a été qu'esquissé dans la brochure précédente se trouve magistralement exposé dans la troisième étude du professeur Persson : le ministère de l'Église comme représentation du Christ. L'A. a été incité à entreprendre cette monographie par le développement dans l'Église de Suède d'une certaine « théologie de la représentation » portée surtout par l'École exégétique et théologique d'Upsal. Lors de sa parution, le livre avait soulevé une discussion passionnée, étant donné qu'il traite le fond de cette grave question qui actuellement scinde l'Église suédoise : la signification du ministère ecclésiastique. L'ouvrage se divise en trois parties : la pensée de la représentation dans la théologie catholique-romaine, puis dans la théologie suédoise, et finalement la critique de ces deux élaborations doctrinales du point de vue luthérien. Quant à la théologie de la représentation en Suède, l'A. constate qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre celle-ci et la pensée catholique, à part que les théologiens suédois partent de l'Écriture en s'efforçant d'y découvrir déjà *in nuce* tous les éléments du développement ultérieur, tandis que les catholiques peuvent décrire « l'arbre pleinement développé » et n'ont que çà et là à « jeter un regard sur ce qui se trouve déjà contenu en germe » dans la Bible (p. 351). Et l'A. d'affirmer que le critère principal de distinction entre une théologie de la représentation, soit suédoise soit catholique, et la doctrine authentiquement luthérienne est d'un côté l'application du « principe de la Tradition » et de l'autre côté l'insistance sur le « principe de l'Écriture seule ». (On ne voit pourtant pas clairement comment l'ordination des femmes-prêtres par

exemple pourrait se baser sur le principe de la *sola scriptura,* puisque le *sensus obvius et verbalis* du texte sacré est contre. N'a-t-on pas ici appliqué, inconsciemment, un principe d'évolution ? Mais quel en est alors le critère ?) — Disons maintenant encore quelques mots au sujet de la première partie de l'ouvrage. L'A. manifeste une familiarité étonnante avec la théologie catholique moderne. On regrette pourtant que des théologiens comme Casel et Schillebeeckx ne soient pas suffisamment pris en considération ; ce sont ceux-là qui auraient des choses importantes à dire relativement à la « théologie représentative », en allant au delà de la scolastique posttridentine (cfr surtout les p. 323-324 ; du point de vue catholique on peut par exemple être entièrement d'accord avec l'extrait de la belle homélie qui y est citée de Luther). Cependant, malgré son essai sincère de pénétrer cette théologie avec un esprit d'objectivité, nous avons néanmoins l'impression que M. P. a une tendance à accentuer trop, dans les textes catholiques, la séparation entre le clergé et les laïcs au détriment de l'unité fondamentale du Corps du Christ. D'autre part, il faut le dire, nombre de textes allégués sont assez romantiques et imprécis, et souvent il arrive qu'un auteur, par un petit mot comme *weithin, vornehmlich, primär,* etc., enlève à ses affirmations antérieures une bonne partie de leur force. D'autres énoncés cités sont de pures images et ne peuvent pas être des prémisses pour des conclusions théologiquement valables. La notion « Église — Épouse du Christ » par exemple s'applique essentiellement à *toute* l'Église (clergé *et* laïcs) en relation à son Époux ; vouloir restreindre la notion « Épouse » à la communauté des fidèles seule — en tant qu'elle s'oppose au ministère représentant du Christ, — serait volatiliser la portée du *typos* (cfr p. 128). De même, c'est une comparaison dangereuse et insuffisante que de dire que le sacrement de l'Ordre distingue les clercs du reste des fidèles de la même manière que le baptême sépare les chrétiens des non-baptisés, car le baptême insère au Corps du Christ dans lequel se trouvent et prêtres et laïcs ; il s'agit ici d'un autre ordre de choses (cfr p. 90 en note). Un texte comme celui de *Mersch* (p. 128 en note) devrait être beaucoup mieux mis en lumière. L'impression générale qui se dégage de la lecture de cet exposé est que la discussion entre catholiques et protestants s'est terriblement embourbée dans la problématique intra-latine « grâce-mérite » (cfr p. 95). Des cas limites sont devenus la pratique normale. D'autre part, après avoir élevé le ministre tellement au-dessus de la communauté des fidèles (cfr p. ex. la citation de *Premm :* « Durch die Priesterweihe wird der Geweihte dem irdischen Bereich entzogen... », p. 115), on en est réduit à ne faire participer ces mêmes fidèles d'une manière « active » à la liturgie qu'en n'insistant souvent que sur la conformité extérieure des mouvements. Il est indispensable que la tradition orientale soit aussi écoutée. Selon celle-ci, c'est le Christ qui « récapitule » en Lui tout le genre humain. Intimement lié à l'humanité, par ses actions théanthropiques, mais dans son humanité, il accomplit le sacrifice rédempteur sur la Croix, ressuscite les morts et monte au ciel. Les apôtres et leurs successeurs ont reçu la mission de rendre présents les hauts-faits rédempteurs de la vie du Christ dans la célébration liturgique. C'est là que tout le Corps du Christ est rassemblé, tête et membres, dans une concélébration générale, chacun étant à sa place et remplissant sa fonction propre : évêque, prêtres, diacres, ministres inférieurs, chantres et fidèles, sans tomber dans l'individualisme du *meritum* puisque

c'est le Christ qui est présent et fait tout avec tous. — Ces remarques ne font que mettre en relief — nous l'espérons — la grande valeur de cet ouvrage auquel nous souhaitons un bon traducteur dans une langue plus accessible, car le thème soulevé mérite d'être discuté plus largement.

D. Bf. M.

Jacques de Senarclens. — Héritiers de la Réformation. T. I : Le point de départ de la foi. (Coll. Nouvelle série théologique, 2). Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-8, 196 p.

T. II : Le centre de la foi. (Même coll., 6). Ibid., 1959 ; in-8, 282 p.

M. de S., dont l'ouvrage traite de la Révélation et de la christologie, conçoit la saine doctrine réformée en contraste avec le catholicisme et le protestantisme moderne. La foi réformée n'y est cependant pas présentée comme une *via media*. Bien au contraire, l'A. s'efforce de démontrer que les deux autres tendances en théologie — qu'il caractérise comme systématisation des vérités de l'Église (pour le catholicisme) ou de la conscience religieuse (pour le protestantisme moderne) — n'en font qu'une, car elles sont basées sur une alliance préalable à la Révélation, Dieu n'y occupant donc plus la place tout entière. Exposer objectivement trois tendances aussi différentes, c'est là une tâche ardue. La troisième — celle de la vérification de la fidélité de la doctrine ecclésiastique à la parole, rôle qu'a assumé la théologie réformée classique — étant la plus familière à l'A., nous la croyons plutôt heureusement développée, surtout en ce qui regarde la prise de conscience vis-à-vis du néo-protestantisme. Quant à la position catholique, l'A. présente le plus souvent l'enseignement courant des manuels, abstraction faite hélas ! de son contexte de base (Révélation) et surtout de l'écho qu'il a dans la piété de l'Église (mariologie). Or, ces présupposés de la foi dont généralement on ne souffle mot dans les manuels et que sans doute M. de S. n'approuverait pas, n'en sont pas moins l'unique fondement du Christ et de la foi en lui. L'A., fort influencé par le caractère « prophétique » de K. Barth, mérite notre intérêt par son souci œcuménique, même si celui-ci est trop souvent relégué dans les « petits textes ».

D. J. E.

Boris Mouravieff. — Gnôsis. Étude et Commentaires sur la Tradition ésotérique de l'Orthodoxie orientale. Tome 1er : Cycle Exotérique. Paris, La Colombe ; in-4, 310 p.

L'Église est-elle « ésotérique » ? Ne nous hâtons pas de répondre par la négative. Elle enseigne que les enfants de Dieu détiennent un Mystère, ce qui les différencie des enfants de ce monde ; elle est dans le monde, certes, elle enseigne ce Mystère « à toutes les nations », mais elle n'est pas de ce monde et exige des « nations » une initiation liée à des signes extérieurs mais signifiant au-delà des signes un perpétuel cheminement vers une Sagesse voilée aux profanes. Toute la tradition des Pères témoigne de cet « ésotérisme », expression de la Sophia divine, et sur cette Gnose-là, il y aurait à faire une belle étude. — Celle de M. M. n'a rien à voir avec la traditions patristique ou la théologie. Or, l'Église orthodoxe est l'Église même de la Tradition ; mais l'A. puise dans une autre source et il y a un quiproquo dans le sous-titre du livre. Certes, l'A. « utilise » la Bible, la

Philocalie, Origène, quelques légendes athonites, mais justement, il les « utilise » pour son dessein, il ne les emploie pas comme sources traditionnelles. Sa source semble être « G. » (p. 9 : n'est-ce pas Gourdjeff ?), par l'intermédiaire de Pierre Ouspensky. Ce qui en résulte, c'est un néo-gnosticisme occultiste qui fait son salut par la force de la réflexion quasi-solipsiste et ne se préoccupe pas de justifier ses positions ; n'est-il pas dit à la page 217 : « La Tradition ésotérique enseigne que toute civilisation n'est que la projection sur le monde extérieur de la conscience du *Moi* de l'homme d'élite » ? Hélas ! Pendant que se détruit un monde et s'édifie un nouveau, « l'homme d'élite » ésotérique ne détruit ni ne bâtit, il ne transfigure pas non plus, il esquisse des systèmes, miroirs de son angoisse existentielle et de son « Kulturpessimismus ». — L'A. nous promet un 2e volume (« Cycle mésotérique ») et un 3e (« Cycle ésotérique » proprement dit) qui, lui, sera hors commerce, comme il se doit. Le volume recensé n'est que le « cycle exotérique ». I. A. C.

Paul Evdokimov. — Gogol et Dostoïevsky, ou la Descente aux Enfers. Paris, Desclée de Brouwer, 1961 ; in-12, 310 p.

Deux romanciers russes sont réunis ici en raison de leur commune inspiration prophétique et de leur dessein d'améliorer la société où ils vivaient. Tous deux, quand ils décrivent des personnages tarés, entendent moraliser, mais par l'art littéraire. La première étude s'attache surtout aux « Âmes mortes », roman auquel Gogol a travaillé durant toute sa vie d'écrivain et dont la seconde partie, achevée, n'a jamais paru. C'est le tableau de la « platitude » des mœurs des propriétaires terriens et la tentative de relever leur niveau intellectuel. La seconde est une analyse pénétrante de l'athéisme russe d'hier, d'aujourd'hui et de demain. L'A. dissèque les romans de D. dans leur ordre chronologique ; il y isole les doctrines athées, les actions inspirées par elles et les réduit à de courtes phrases, des aphorismes et des paradoxes lesquels caractérisent cet athéisme que D. décrit partout d'une façon effrayante. L'athéisme le plus radical des derniers romans, poussé à ses dernières conséquences aboutirait à un argument de l'existence de Dieu. L'étude se termine par un chapitre sur la foi chez D., ce qui est un élément primordial, mais l'analyse y est beaucoup moins poussée. D. T. B.

Hanfried Müller. — Von der Kirche zur Welt. Leipzig, Koehler et Amelang, 1961 ; in-8, 574 p.

Comment être chrétien dans un monde adulte ? Telle est la question que se posait Dietrich Bonhoeffer. Sa pensée, restée inachevée par une mort violente, n'a jamais cessé de préoccuper les théologiens allemands. L'A. du présent ouvrage est le premier à avoir tenté une synthèse de la pensée bonhoefferienne dans le domaine de la morale chrétienne. A partir des premières publications (*Sanctorum Communio* et *Akt und Sein*), il en suit le développement jusqu'aux œuvres fragmentaires de la fin (*Ethik, Widerstand und Ergebung*) en passant par *Nachfolge* et *Gemeinsames Leben*. La courageuse volonté de Bonhoeffer d'apprécier le monde tel qu'il est et surtout tel qu'il devient, est impressionnante et suggestive. M. M. a très bien su présenter la pensée du maître en en soulignant avec finesse les lignes qui se prolongent vers l'avenir. D. P. B.

Dietrich Bonhoeffer. — Gesammelte Schriften. Bd. III : Theologie und Gemeinde ; Bd. IV : Auslegungen und Predigten. Munich, Kaiser, 1960-61 ; in-8, 571 et 647 p., DM 23 et 26.

Voilà les deux derniers volumes des *Gesammelte Schriften* de D. B. annoncés dans le compte rendu des deux premiers tomes (cfr *Irénikon*, 1961, p. 132). Cette fois-ci, ce sont les écrits dogmatiques et moraux et les sermons que M. Bethge nous présente avec le soin et la discrétion que l'on connaît. Spécialement intéressants sont les fragments littéraires qui forment le travail préparatoire à l'*Ethik*, ainsi que le discours prononcé à l'université de Berlin sur la christologie, que M. B. a reconstitué d'après des notes prises par les étudiants. Mais signalons également les deux schémas de catéchisme et la conférence sur le pouvoir ecclésiastique (III, p. 369), ainsi que la correspondance au sujet de la Sainte Cène (III, p. 393). Le tome IV ne contient que des sermons et les écrits exégétiques rédigés dans sa prison de Tegel. L'œuvre de Bonhoeffer jouit actuellement d'un regain d'intérêt tout à fait mérité. Sans se faire l'écho de certains enthousiastes sans mesure, on est chaque fois frappé par la noblesse et par la clarté tout évangéliques de cette pensée. Elle n'est nullement académique en ce sens qu'elle est toujours fonction de la prédication et de la pastorale. Mais c'est précisément cet aspect vivant et concret de l'œuvre qui en fait la valeur et le charme. Ces quatre volumes seront dorénavant indispensables pour une compréhension adéquate des ouvrages de D. Bonhoeffer parus précédemment. D. P. B.

Hans von Arnim. — Disziplinargesetz der Evangelischen Kirche in Deutschland. Berlin, De Gruyter, 1960 ; in-8, VIII-221 p.

Cette publication est divisée en deux parties : dans la première, l'A., ancien Président du Consistoire de l'Église évangélique allemande, présente le développement historique du droit disciplinaire de celle-ci et donne un commentaire détaillé de la nouvelle loi de 1955 entrée en vigueur en 1957 et ayant déjà fait ses preuves. Dans la deuxième partie, on trouve les textes de la loi en question, les décrets d'exécution y relatifs ainsi que les lois de transition promulguées par les Églises évangéliques dans dix-neuf provinces allemandes. Tout juriste et canoniste étudiera avec intérêt ces textes traitant séparément de la procédure à entamer contre les membres du clergé et contre les fonctionnaires de l'Église ; il sera frappé de leur précision et de leur haut niveau juridique. Au moment où les différentes dénominations chrétiennes cherchent plus que jamais à se mieux connaître réciproquement, ce livre sera également d'une grande utilité pour les œcuménistes. D. H. C.

Heinrich Dörrie. — Porphyrios' « Symmikta Zetemata ». (Zetemata, 20). Munich, C. H. Beck, 1959 ; in-8, XIV-236 p., DM 22.50.

Dans cette importante contribution à l'étude de la tradition philosophique de l'antiquité, M. D. Tâche de reconstituer le contenu d'un ouvrage perdu de Porphyre, les *Symmikta Zêtêmata*. Son but est également de montrer comment Porphyre a développé — et cela précisément dans les

Zêtêmata — un problème qui traverse tout l'enseignement du platonisme, de l'école péripatéticienne et du stoïcisme ; sa doctrine de l'âme deviendra un sommet dans la métaphysique grecque. Chaque énoncé fait par M. D. s'appuie sur une documentation aussi riche que possible en matière de littérature classique : d'Homère on passe, par les auteurs de l'empire romain, à saint Augustin. Les références de Proclus, Priscien et autres aux *Zêtêmata* de Porphyre sont très importantes, mais c'est surtout l'ouvrage de Némésius d'Emèse (*De la nature de l'homme*, circ. 400) qui en donne la clé. Les chapitres II et III de Némésius ont comme source principale les *Zêtêmata* ; Némésius en cite même des passages entiers. L'A. s'est ainsi engagé dans une étude détaillée de ces deux chapitres. Il en décèle aussi des influences autres que celles de Porphyre. Comme une grande partie de cette étude est consacrée à Némésius, je me permets quelques remarques. L'édition de l'ouvrage de Némésius que suit M. D. est celle de Matthaei (Halle, 1802). Contrairement à ce qu'il dit (p. 37), Migne a reproduit le même texte de Matthaei, et non celui d'Oxford (1671). Il s'est contenté de reproduire les notes de ce dernier (col. 819-840). L'édition de Matthaei, du reste, est défectueuse. Une meilleure, basée sur un codex de Patmos du Xe siècle, était préparée par F. Lammert qui est décédé avant de mettre fin à son travail. Autre remarque : ce que M. D. considère (p. 39) comme étant le chap. 2 est en réalité le chap. 3 ; une note dans Migne (P. G. 40, col. 591) signale déjà la même confusion dans deux mss. En fait M. D. (pp. 39-103) reproduit donc ce même chapitre que Arnou dans son petit recueil *De « Platonismo » Patrum* (Series theologica 21 ; Rome, 1935, pp. 50-58). Pour ce qui regarde le contenu de Némésius, notons que son ouvrage a eu une grande influence, il nous met même en contact avec Théodore de Mopsueste et Nestorius (cfr R. ARNOU, *Nestorianisme et néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des « Intelligibles »*, dans *Gregorianum*, XVII [1936], pp. 116-131). Dans un appendice, M. D. cite des textes d'Albinos, de Plutarque, de Justin et de Clément d'Alexandrie pour illustrer le célèbre passage du *Phédon* (79 CD) de Platon (Dörrie, pp. 221-223). Dans la citation de Justin, *Dial.* 4, 5 (PG 6, 485 AB), il s'agit de la vision que peut s'acquérir l'âme tant unie au corps que séparée. M. D. introduit dans cette phrase, comme objet de la vision διάνοια, car τὰ θεῖα δόγματα (comme dans Platon, Timée, 90B) serait trop théâtral dans le contexte de Justin. Cependant le contexte de Justin est plus platonisant que ne le pense M. D., et suggère clairement θεός ou τὸ θεῖον (cfr col 481 D et 484 A). Et la vision qui s'effectue διὰ τοῦ νοῦ ne surprend pas tellement non plus chez Justin (cfr contexte, col. 484 A et B). D. E. D.

Johannes Hessen. — Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. 2e éd. Munich, Reinhardt, 1955 ; in-8, 240 p.

Le C. R. de la 1re éd. de cet ouvrage a paru dans *Irénikon* 1946, p. 419. Le problème de la spécificité des pensées hébraïque et grecque a été posé maintes fois au cours des dernières années. On pourrait intituler la méthode employée de « philosophico-déductive » : l'analyse vise à mettre parallèlement en lumière la toile de fond ontologique et anthropologique qui caractérise les deux attitudes d'esprit : d'une part la pensée prophétique « existentielle », d'autre part la pensée platonicienne de facture « essentielle ».

La deuxième partie du livre étudie les synthèses successives que l'Occident a opérées au cours de son histoire entre ces deux pôles. Quelques questions restent dans l'obscurité : sur quoi se fonde la comparaison de ces deux pensées et leur complémentarité ? Quel est le rôle des soubassements empiriques dans la comparaison ? D. M. v. P.

Philotheus Boehner, O. F. M. — Collected Articles on Ockham, edited by Eligius M. BUYTAERT, O. F. M. (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 12). New-York, The Franciscan Institute St. Bonaventura ; Louvain, Nauwelaerts ; Paderborn, F. Schöningh, 1958 ; in-8, VI-482 p.

Frédéric Copleston. — Histoire de la Philosophie : La Renaissance. Tournai, Casterman, 1958 ; in-8, 514 p.

Comme l'indique le titre, le premier de ces ouvrages réunit les principaux articles du grand spécialiste de la philosophie de Guillaume d'Ockham, que fut le P. Boehner, pour lui ériger, après sa mort survenue en 1955, un monument, le seul qu'il aurait accepté. Par le fait-même, ces nombreux articles, qui souvent ont marqué une étape importante dans la recherche ockhamienne, dispersés dans différentes revues, sont rendus facilement accessibles. On n'en a malheureusement pu reproduire qu'un choix, encore que sans les éditions de texte qui les accompagnaient souvent. Des 24 articles reproduits, 9 sont des études critiques concernant le texte, les mss., l'attribution etc. On y notera, outre la valeur critique et la passion du détail qu'on connaissait de l'A., une courtoisie et une probité intellectuelle, qui ne l'empêchèrent jamais de dire la vérité, sans qu'il se soit laissé entraîner dans des polémiques acerbes, dont il a été souvent lui-même, l'objet. — Dans la partie des études doctrinales il y a ensuite, outre 4 articles sur la métaphysique, la théodicée, et les idées politiques du *Venerabilis Preceptor*, 8 articles concernant sa logique et son épistémologie, où figurent entre autres, se faisant suite, les trois fameuses études sur la théorie de la vérité, de la signification et de la supposition dans l'épistémologie ockhamienne. La question à laquelle l'A. tâche d'y répondre, peut se formuler ainsi : Qu'est-ce la vérité ou la non-vérité *(falsity)* énoncée d'une proposition (p. 232) ? Il s'agit donc de la vérité logique. Pour répondre à cette question l'A. analyse d'abord la notion de vérité chez les coryphées du m. â. : Alexandre de Halès, S. Bonaventure, S. Thomas, et Duns Scot, pour montrer que chez tous, y compris S. Thomas, la vérité d'une proposition c'est la vérité de *signification*. Il est vrai que la définition thomiste de la vérité : *Adaequatio intellectus ad rem* (définition qui d'ailleurs n'a jamais joui d'une très grande popularité au m. â.) met plutôt l'accent sur la conformité de la proposition avec la « chose », mais l'A. montre que même alors « l'acte de former une proposition affirmative ou négative est lié à la signification » (p. 194). Cette première étude, assez révélatrice, lui permet alors d'évaluer à sa juste valeur l'apport nouveau d'Ockham sur ce point dans l'étude suivante sur la « signification », étude qui, elle aussi, n'est qu'une préparation pour élucider finalement la théorie de la « supposition » ockhamienne, qui est la vraie clef pour la solution de notre question initiale : Qu'est-ce que la vérité logique ? Le volume se termine par un *index rerum* très détaillé.

Il s'impose presque de présenter en même temps que cet ouvrage le

premier volume traduit de ce qu'on considère aujourd'hui comme la meilleure histoire courante de la philosophie, celle de Copleston. Ce volume, en effet, le troisième de l'histoire complète, s'ouvre avec le XIVe s. où la figure la plus saillante fut Guillaume d'Ockham. De plus, et surtout, l'A. nous avertit qu'il a fait relire les quelque 90 pages qu'il lui consacre par le P. Boehner lui-même, en soulignant toutefois quelques réserves que celui-ci aurait faites sur la présentation de la morale d'Ockham (on trouvera sommairement la conception du P. Boehner dans l'ouvrage précédemment recensé, p. 152-154) et pour ce qui concerne la théodicée (p. 399-441). L'importance de ce volume, comme on l'a souvent fait remarquer depuis sa parution, réside dans ce qu'il prend pour elle-même une période que jusqu'ici l'on traitait en appendice à la philosophie du m. â., ou comme introduction négligeable à la philosophie moderne. Les pages consacrées à Ockham, Nicolas de Cuse, au mysticisme allemand et surtout, dans la troisième partie (La scolastique au temps de la Renaissance), à Suarez, sont comme autant de monographies où l'érudition est au service de la clarté et dont la lecture est souvent une vraie découverte. Nous avons cherché en vain le nom du traducteur. Mettons sur le compte de sa modestie cette traduction exemplaire d'un texte fort exigeant, et gardons-nous de révéler son identité. Si l'A. avait connu les *Collected Articles* du P. Boehner, il n'aurait pas manqué de les mentionner dans la bibliographie judicieusement sélectionnée, ainsi que le *Lexique philosophique de G. d'Ockham*, (études des notions fondamentales. Paris, Lethielleux, 1958) de L. Baudry. Un index analytique de 32 p. termine ce volume et en augmentera l'importance.

D. S. B.

Heinz Heimsoeth. — Die Sechs Grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. 4e éd. Stuttgart, Kohlhammer, 1958 ; in-8, VII-255 p.

Cette quatrième édition, réimpression photomécanique de la troisième, prouve que le livre, depuis sa parution en 1922, n'a rien perdu de son actualité, ni, il faut le dire, de son importance. Ses six thèmes principaux sont présentés sous les titres suivants : Dieu et le monde ; L'unité des contraires : L'Infini dans le fini ; Âme et extériorité *(Aussenwelt)* ; Être et vie *(Lebendigkeit)* ; L'Individu ; Intelligence et volonté. L'A. a étudié spécialement l'époque qu'on a coutume d'appeler le « déclin du moyen âge », appellation qui n'est pas sans risque, parce qu'elle fait facilement entendre que les penseurs de cette époque sont eux aussi des figures de « déclin », c'est-à-dire sans originalité notable, se contentant de ressasser la doctrine dogmatisée d'une époque inégalable. Or c'est justement ce contre quoi l'A. s'insurge, et il montre de façon magistrale, en suivant les différents thèmes à travers l'histoire, que ce sont précisément chaque fois les auteurs de cette époque, qui, par leur influence passablement sousestimée, ont donné aux problèmes majeurs la voie d'une solution, qu'aujourd'hui nous considérons comme la base de la modernité. Un exemple suffira pour illustrer l'actualité de cette découverte. Au premier chapitre (p. 46-54), l'A. montre comment historiquement il n'est pas douteux que la conscience de l'*autonomie* de la nature, c'est-à-dire de l'évolution matérielle, et, par conséquent de la science qui la concerne, trouve directement son origine dans la doctrine chrétienne de la création, dont elle n'est que l'ultime conséquence.

Et il montre que de fait il en a été ainsi non seulement pour Kant, mais encore, ce qui est plus étonnant, pour Galilée, Kepler, Telesio et Campanella. La source commune de ce courant de pensée, qui finalement aboutira à l'autonomie complète des sciences, paraît être le mysticisme allemand. Faire entendre cela à la science moderne c'est lui rappeler une naissance qu'elle s'est efforcée d'oublier. Mais on voit l'importance de cette découverte : l'A. donne du problème de l'autonomie des sciences comme une explication génétique, qui, pour ne pas être une réponse ultime, jouera pourtant un rôle essentiel dans toute tentative de solution de ce problème, devenu crucial surtout de nos jours. Ce livre mérite vraiment de devenir un classique. D. S. B.

Franz Grégoire. — Études hégéliennes. Les Points capitaux du Système. (Bibliothèque Philosophique de Louvain). Louvain, Publications Universitaires, 1958 ; in-8, IX-412 p.

Gustav Emil Müller. — Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen. Berne, Francke, 1959 ; in-8, 416 p., 6 tables.

Les nombreux articles que l'illustre professeur de Louvain a consacrés depuis l'après-guerre à la philosophie de Hegel et qui furent publiés dans différentes revues, *Proceedings*, Actes etc., se trouvent ici réunis en un seul volume. Plusieurs ont été considérablement remaniés et adaptés. Il y a deux façons de s'approcher de Hegel : en mettant l'accent sur la phénoménologie ou bien sur les œuvres de la maturité. La première manière est actuellement de loin la plus fréquentée. M. G. s'est toujours intéressé davantage aux œuvres de la maturité. Aussi les 4 principaux articles qui forment le corps de ce livre, relèvent-t-ils presque tous les idées essentielles de la synthèse finale hégélienne : en particulier l'article sur l'« Idée Absolue et le Panthéisme », qui — loin de résoudre le problème du panthéisme hégélien — apporte tout de même de nombreuses distinctions dont on aura à tenir compte dans la suite du débat et qui éclairent déjà beaucoup. Il y a ensuite l'article sur la « Divinité de l'État », comprenant plus de 130 p., où l'A. examine surtout le difficile problème du rapport entre l'individu et l'État chez Hegel. Son interprétation n'ayant pas été acceptée par M. J. Maritain (*La Philosophie Morale,* Paris, 1960), l'A. reprend et développe son point de vue dans un récent article de la *Rev. phil. de Louvain,* 60 (1962) p. 244-253. M. G. veut aborder Hegel en historien : « Sur 'Hegel repensé par un tel' nous donnons résolument le pas à 'Hegel tel qu'il s'est pensé lui-même' » (p. VII), « c'est assez dire que notre travail est d'ordre simplement et strictement historique » (p. VIII). Si nous osons indiquer les limites de cet ouvrage, de valeur inappréciable pour l'avancement des « études hégéliennes », nous les chercherions ici dans le but même que l'A. s'est posé : Quoiqu'on en dise, la différence entre penser et repenser n'est que de degré, et la préférence accordée à tel texte plutôt qu'à tel autre, peut être différemment motivée, mais elle subsistera malgré tout. Prenons le difficile chapitre de la grande Logique *Vom Begriff im Allgemeinen* (Lasson, p. 213-237), dont l'A. cite surtout une phrase (p. 12 note 2, Lasson, p. 222), à partir de laquelle nous semble être pensé l'idée majeure de son explication du *Begriff* hégélien. Ce texte semble clair, mais, par malheur, se trouve dans un contexte extrêmement compliqué, dont l'A. ne donne d'ailleurs aucune autre explication, et on n'en sort pas davantage

à l'aide de l'explication qu'il donne du texte cité. On objectera qu'il est matériellement impossible, surtout chez Hegel, de donner de chaque citation une justification à partir du contexte. Cela est exact, aussi croyons-nous que la seule façon d'appliquer de manière satisfaisante la méthode historique de l'A., serait de nous fournir un *commentum cursorium* — comme saint Thomas l'a fait pour Aristote — de quelques textes-clefs de l'œuvre de Hegel. Ainsi nous souhaiterions que la voie tracée par l'A. ne soit pas abandonnée, mais peut-être autrement présentée. L'ouvrage se termine avec un index exégétique et analytique, comprenant plus de 30 pages.

Il y a peu de philosophes qui aient été aussi décriés que ne le fut Hegel, traité d'obscurantin, de petit bourgeois, voire de grand naïf (Nous n'exagérons nullement, un exemple entre mille : L. Rowse, *The Use of History*, London, The English University Press, 1947, p. 133-134). Il faut savoir gré à M. M. de nous avoir présenté l'homme avec ses passions et ses idées sur la vie politique, sociale et économique ; il aime la pointe et l'esprit. Les oppositions, les problèmes politiques et sociaux ont certes un autre aspect aujourd'hui que du temps de Hegel, mais l'attitude du rationaliste moderne devant ces données est très exactement celle qui caractérise Hegel. En le lisant, on se croit devant un miroir qui donne mieux que l'original. On regrette le ton un peu pédant de l'introduction de ce livre, introduction, qui heureusement ne comprend que 4 pages, mais qui sont justement les premières. L'A. se base presque exclusivement sur les sources, qui sont surtout les « Dokumenten » de Hoffmeister, les « Theologische Jugendschriften » (éd. Nohl), et les 3 premiers volumes de la correspondance, dans l'édition de Hoffmeister. Il n'a pas pu utiliser le 4e vol. des « Briefe », non plus que les « Berliner Schriften », édités depuis, ce qui fait que le dernier chapitre et d'autres parties sont probablement à réécrire. On est évidemment surpris de constater que sur une centaine de « livres consultés » ne se rencoutrent que 2 titres français, et que même les livres fondamentaux de J. Hyppolite sont représentés par le seul : *Études sur Marx et Hegel*. Jean Wahl n'y figure pas. Le livre de Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik* ne semble pas avoir été connu de l'A., bien que paru en 1955. Ce sont évidemment des lacunes sérieuses, mais n'empêche que l'A. utilise fort bien les nouveaux matériaux mis à notre disposition et qui manquaient p. ex. encore à Rosenkranz. C'est une heureuse initiative répondant à un réel besoin.

D. S. B.

P. Touilleux. — Introduction aux Systèmes de Marx et Hegel. Tournai, Desclée, 1960 ; VI-184 p.

Heinz Robert Schlette. — Sowjethumanismus. Prämissen und Maximen kommunistischer Pädagogik. Munich, Kösel, 1960 ; in-12, 136 p.

Dans l'histoire, Hegel précède Marx. Aussi bien, ce livre commence-t-il avec un exposé de la philosophie hégelienne. Si néanmoins Marx figure sur le titre avant Hegel, c'est pour nous faire comprendre que l'ouvrage s'intéresse tout d'abord aux problèmes posés par le marxisme. Mais ce marxisme se présente comme une philosophie : « Nous sommes affrontés à une théorie, à une doctrine, à une philosophie ; il faut objectivement en faire le tour » (p. 176). Et c'est ce qui justifie l'exposé assez détaillé de quelques points essentiels de la philosophie de Hegel et de Feuerbach. L'A. nous avertit

dans la préface que, pour l'exposé de Hegel, il a utilisé principalement J. Kojève, dont on connaît l'interprétation marxiste de la phénoménologie; pour Marx, l'A. s'en tient à J. Y. Calvez ; pour L. Feuerbach et la critique de la religion, les références vont à Arvon et Fr. Grégoire. On voit déjà que l'A. n'a pas l'intention de faire du neuf. Il est mû par un souci pastoral — le dernier chapitre s'intitule d'ailleurs « Pastorale et Marxisme » —, qui est d'éclairer les chrétiens sur la vraie nature du marxisme : « Et il n'y a pas à se dissimuler que ce faisant, on court le risque de s'exposer à la séduction de la doctrine. C'est dire l'importance de l'esprit critique dans ce travail » (ibid.). Nous ne voulons pas augmenter ce risque, et, voulons être le plus indulgent possible pour ce livre, qui — tout en entrant dans la ligne traditionnelle d'une apologétique mal comprise et le plus souvent destructrice de la vérité — a pourtant l'immense mérite de remettre Marx dans la terre d'où il a pris racine : la dialectique hégélienne, que l'A. expose avec l'objectivité d'un apologiste honnête. Il est pourtant regrettable qu'il se voie ainsi obligé de montrer non seulement l'incohérence du marxisme, mais encore le « caractère proche du ridicule » de la solution hégélienne (p. 39). Ce n'est point l'endroit ici de faire point par point la critique de tout le 3e chapitre : « Observations sur la pensée de Hegel ». L'A. a mal compris l'essentiel de la dialectique. Qu'on en juge par ses propos : « Du côté du fini, tous les hommes du passé, l'immense majorité de ceux du présent et de l'avenir sont considérés comme un pur passif ; ceux-mêmes qui accèdent au salut proposé demeurent mutilés dans l'acte même de leur salut » (p. 52). La raison ultime de tout ces méprises, dont ce livre n'est qu'un exemple parmi tant d'autres, c'est de vouloir sucer le miel thomiste d'un rayon hégélien.

Au moment d'achever cette recension, nous est parvenu un autre livre, dont la méthode est diamétralement opposée à celle du précédent et qui se recommande ainsi comme une critique positive de celui-ci. L'A. H. R. Schlette, affirme expressément qu'il n'entend faire ni controverse ni apologétique, mais qu'il veut nous révéler la *Selbstverständniss*, et la logique interne du marxisme. Il se propose d'analyser surtout la théorie, l'idéologie ou la philosophie « qui ont trouvé dans la pédagogie leur application conséquente », (p. 12). Il le fait de façon déductive, en partant chaque fois des principes généraux du marxisme jusque à leur application en pédagogie et c'est ainsi qu'il nous fait comprendre de manière saisissante l'unité et la fonction, surtout des deux principes fondamentaux du marxisme : la dialectique et la *praxis*. Cette dernière notion qui ne joue guère de rôle dans l'ouvrage précédent est sans aucun doute la clef de toute compréhension du marxisme, comme cela est fort bien montré ici. C'est un excellent petit ouvrage, qui, sans vouloir être apologétique ne l'est que mieux pour autant. D. S. B.

Jacques Eeman. — Sillages et pistes. Bruxelles, Brepols, 1961 ; in-12, 396 p.

La richesse, la multiplicité des sujets comme des sciences mises à contribution, le voisinage d'une précision historique, mathématique même, avec la mythologie, la théologie, la poésie empêchent de cataloguer cette œuvre dans un genre littéraire. Livre de poids, de réflexion, de méditations que

seul un écrivain de haute culture, et qui a pu visiter fréquemment les pays dont il parle, pouvait entreprendre d'écrire. On ne résume pas un pareil ouvrage. Il a toute la richesse et tout le charme du Proche-Orient où tant d'histoire humaine, religieuse, politique où tant de traditions, de valeurs diverses, éblouissent, captivent l'occidental. C'est l'effet que produisent ces pages. L'A., Président du Tribunal International du Caire a dû, pendant des décades, par profession, réfléchir aux répercussions multiples et mutuelles des actes et des événements tant des autorités civiles et religieuses que des puissances qui, pendant bien longtemps, eurent la protection de ces Lieux, revenus maintenant sous un pouvoir national autochtone. L'A. essaye de décanter, dans ce breuvage combien enivrant, ce qui est richesse de civilisation Il voudrait extraire de la gangue, combien humaine, le diamant chrétien ; découvrant ce dernier brisé en morceaux, il cherche aussi la cause, le ou les auteurs du désastre. C'est à Byzance, Constantinople, Istanboul qu'il s'est fixé pour, de là, découvrir les champs de bataille de l'histoire et, dans les innombrables souvenirs de la cité impériale retrouver le « phylum » formé de tant d'apports et pénétrant par tant de points notre civilisation. Livre qu'il faut méditer, l'ayant lu à l'aise ; il faut en dégager plus qu'une leçon : une optique, pour comprendre un peu mieux cet impénétrable, et pour nous Occidentaux, confus Proche-Orient.

D. Th. Bt.

III. HISTOIRE

Vahan Inglisian. — Hundertfünfzig Jahre Mechitaristen in Wien (1811-1961) Wien, Mechitaristenverlag, 1961 ; in-8, 198 p., 32 pl.

Mémorial pour le 150e anniversaire de l'établissement des mékhitaristes à Vienne, ce livre retrace les grandes lignes de leur histoire et l'œuvre des sept archevêques qui se sont succédé à la tête de la congrégation viennoise. En particulier est retracée l'histoire de Mgr Azarian, qui fit agir la diplomatie autrichienne auprès de la Porte pour l'instauration d'une ethnarchie arménienne catholique dans l'empire ottoman, de Mgr Bosagi à la fois grand organisateur et savant philologue, et Mgr Aidyn fondateur de la revue « Handes Amsorya » qui paraît depuis 1887. Les mékhitaristes, — est-il besoin de le rappeler ? – ont pour tâche le ministère, l'éducation et le travail scientifique dans le monde arménien.

D. D. G.

Ioannis E. Anastasiou. — Οἱ Παυλικιανοί. *Ἡ ἱστορία καὶ ἡ διδασκαλία των ἀπὸ τῆς ἐμφανίσεως μέχρι τῶν νεωτέρων χρόνων*. (*Ἑταιρεία Θρακικῶν Μελετῶν*, 75 ; Diss. théol. Univ. Athènes), Athènes, 1959 ; in-8, 224 p.

—, *Οἱ Παυλικιανοὶ εἰς τὴν Βαλκανικὴν κατὰ τὴν περίοδον τῆς Τουρκοκρατίας* . Salonique, 1960 ; in-8, 84 p.

La question des Pauliciens est une de celles qui, surtout depuis les quinze dernières années, sont fort débattues entre les byzantinistes. Il s'agit d'un mouvement politico-religieux qui aux VIIIe et IXe siècles est devenu assez puissant dans l'empire byzantin pour qu'un certain Pierre de Sicile et le patriarche Photius y aient consacré un ouvrage. D'autres

témoignages nous sont parvenus aussi par les différents chroniqueurs. Tous ceux qui ont étudié le problème ne sont pas d'accord quant à la priorité des sources principales. M. A. dans sa thèse, se range parmi ceux qui — après H. Grégoire — considèrent le traité de Pierre de Sicile (PG 104, 1240 sv.) comme le plus ancien témoignage auquel puisent toutes les autres sources. La première partie de la thèse de M. A. est un exposé de l'histoire de la secte d'après ce qu'en disent surtout Pierre de Sicile et Photius (PG 102, 16 sv.). Dans une deuxième partie l'A. étudie la doctrine, qui a subi des influences du marcionisme et du manichéisme : son dualisme, la sainte Écriture, les sacrements, l'anthropologie, l'incarnation, la vie future et son culte. Deux dépliants facilitent l'orientation et la comparaison des différents renseignements des sources. Notons que E. Lipšic a souligné dans son article *Le mouvement paulicien à Byzance au huitième et dans la première moitié du neuvième siècles* (*Vizantijskij Vremennik*, V, [1952], p. 66 sv. en russe) l'importance de différentes vies de saints grecs comme source de renseignement sur les Pauliciens.

La deuxième étude présentée, extraite de l'Annuaire scientifique de la Faculté théologique de Salonique, est très importante, car elle traite d'un sujet qui n'a guère été étudié : *Les Pauliciens aux Balkans sous le régime turc*. Catholiques et Orthodoxes entreprenaient des missions auprès des groupes pauliciens. L'A. se distingue par une grande objectivité. Le travail est basé sur les sources contenues dans les *Acta Bulgariae Ecclesiastica* (Zagreb, 1887), et les procès de la congrégation romaine *De Propaganda Fide*, publiés par I. Dujčev, *Il Cattolicesimo in Bulgaria nel secolo XVII* (Rome, 1937). D. E. D.

Josef F. Hromádka. — Von der Reformation zum Morgen. Leipzig, Koehler et Amelang, 1959 ; in-8, 400 p.

L'Église tchèque protestante n'a jamais oublié son passé, qui se compose de persécutions et de difficultés de toutes sortes. Les chapitres du présent recueil (il s'agit d'une traduction allemande de plusieurs contributions provenant de différents auteurs, publiée trois ans après la parution de l'original tchèque), chacun à sa façon, exhortent l'Église à se libérer de tout appui dans ce monde. Elle ne doit vivre que « de la grâce de Dieu et de l'amour du prochain », comme l'a exprimé Bohuslav Popíšil dans son étude sur l'histoire des chrétiens de Bohême. Amadeo Molnàr et Josef Souček donnent des aperçus théologico-historiques sur les aspects doctrinaux du protestantisme tchèque, l'un en soulignant surtout son caractère eschatologique, l'autre en présentant la théologie des « Brüder ». La méfiance vis-à-vis de toute sécurité de l'Église est presque érigée en principe théologique dans les deux dernières études, où les professeurs Brož et Hromádka parlent de l'Église d'aujourd'hui et des perspectives qui s'ouvrent devant elle. Le leitmotif de cet ouvrage se trouve admirablement formulé dans une autre expression de M. Popíšil : « La vocation de l'Église n'est pas de s'installer ici bas mais de s'engager courageusement sur le chemin solitaire de l'imitation de Jésus-Christ ». D. P. B.

Antal Pirnát. — Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren. Übersetzung von Edith Roth. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961 ; in-8, 218 p.

Cette édition de l'Académie hongroise des sciences nous fournit une étude remarquable sur le mouvement religieux des antitrinitariens (unitariens, ariens, sociniens — la dénomination varie selon les pays et les époques où se fait jour une même tendance anti-dogmatique) entre les années 1570-1579. Ce mouvement prit subitement un grand essor dans le Grand Duché de Siebenbürgen et finit plus tard par influencer, à travers la Pologne, certains courants de l'*Aufklärung* aux XVIIe et XVIIIe siècles. A Klausenburg résidaient les antitrinitariens Sommer, Neuser, Glirius, émigrés de l'Allemagne, le grec Palaeologus, venu de l'Italie où il avait fait des études, et Franz Dávid de Klausenburg, fondateur et premier évêque des unitariens hongrois en Siebenbürgen. M. P. consacre un chapitre à chacun de ces intellectuels réformateurs. Son très grand mérite est d'avoir fait connaître par cette étude les sources principales jusqu'ici complètement ignorées de ces doctrines. Un certain nombre d'œuvres manuscrites ont été découvertes par lui dans la bibliothèque de ce qui fut jadis le collège unitarien de Klausenburg. Ainsi l'A. rompt avec une longue tradition de témoiguages partiaux et unilatéralement apologétiques. D. E. D.

Gunnar Westin. — Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte. Kassel, Oncken, 1956 ; in-8, 335 p., 1 carte hors-texte.

Il est difficile d'être complètement imperméable à l'idéal des Églises libres et M. Westin, professeur d'histoire ecclésiastique à Upsal, ne cache pas sa sympathie, qu'il tâche de justifier par une certaine exégèse du N. T. En effet, il est de ceux qui voient en tout développement de l'organisation ecclésiastique une déviation, voire une violence faite à l'enseignement du Christ. Les Églises libres apparaissent comme les seules fidèles à l'antique idéal, ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que l'A. accuse les autres Églises d'hérésie ! Un très court chapitre traite des groupements libres d'avant la Réforme, car M. W. avoue que ce n'est qu'avec celle-ci que la profusion d'Églises libres a commencé, alors que beaucoup de ce qui précède en était en quelque sorte la préparation. Dans les chapitres suivants, la matière est également divisée par ordre chronologique : Les Églises libres de 1525 à 1600, aux XVIIe et XVIIIe siècles et pendant les 150 dernières années. Il est à signaler que l'A. ne s'intéresse dans cet ouvrage qu'à la genèse de ces Églises, en négligeant la biographie de ses chefs et de ses fondateurs. Dans ces limites, il donne des aperçus pleins de vie et de compréhension, en mettant en relief les constantes de ce mouvement, à savoir les droits de l'homme, liberté de conscience absolue et indépendance vis-à-vis de l'État. L'aspect dogmatique de cette histoire est à peine mentionné, presque négligé. En échange, on appréciera l'insistance sur les sensibilités sociologiques et psychologiques de ces chrétiens en apparence si turbulents. L'étude de M. W., ne traçant pas toute l'histoire des Églises dites libres, n'en fournit pas moins des éléments essentiels, présentés avec l'amour que reflète le sous-titre de l'original suédois : Martyres et Lutteurs pour la paix.

D. P. B.

J. W. C. Wand. — Anglicanism in History and Today. Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1961 ; in-8, XIV-266 p., 42 /–

Le Dr. Wand, Anglais de naissance, a exercé ses fonctions épiscopales en Angleterre et en Australie. Il se situe personnellement, croyons-nous, dans le courant « catholique » de l'anglicanisme, dont il essaie de nous livrer le vrai visage historique et contemporain dans le volume dont nous rendons compte. L'A. divise sa matière en trois grandes sections : Organisation, Pensée, Activités, ce qui n'empêche pas de nombreuses redites, tandis que, d'autre part, on constate que le Dr. W. n'a pas trouvé nécessaire de nous donner quelque part les dates des divers souverains Tudor et Stuart qui à tant de titres ont joué des rôles importants dans l'histoire de l'anglicanisme. L'imprécision qui en résulte pour le lecteur en général est particulièrement fâcheuse au chapitre XI qui traite de la prédication. On ne sait si le prédicateur proteste contre la politique royale ou s'il l'appuie ! Malgré le très bel exemple de justice impartiale que nous donne l'A., on est curieux de savoir quel jugement les *evangelicals* ont porté sur ce livre. Ils l'auraient certainement conçu autrement. Il faut avouer que nous n'avons pas ici une étude très originale : l'A. affecte un « amateurisme » assez typique d'une Angleterre et, pensons-nous, d'un anglicanisme qui disparaissent (ce concept nous l'empruntons au Dr. W. lui-même). Aucune question théologique n'est discutée en détail ; c'est à peine si quelques-unes sont soulevées, mais l'anglicanisme se défend — et le Dr. W. le souligne — d'avoir sur quelque point que ce soit une doctrine particulière. Il n'enseigne que la foi commune. Tout, ici, est traité très en surface, de façon, en outre, volontairement terre-à-terre : à prendre ou à laisser. Le lecteur catholique n'acceptera pas l'affirmation (non justifiée) du ch. I : « Le contraire de 'protestant' n'était pas 'catholique' mais 'papal' » (p. 21), répétée sous une autre forme au ch. V : « *the old-style Catholics* » (p. 97), c'est-à-dire les catholiques romains, et reprise au ch. XII : « A droite il y avait les *recusants*, restés inébranlablement fidèles à ce qu'ils croyaient être la vieille religion » (p. 213). Précisément, l'était-elle ou ne l'était-elle pas ? Peu d'erreurs de fait, mais appeler la célébration face au peuple « *the so-called Byzantine rite* » (p. 90) et attribuer à saint François de Sales la fondation des Sœurs de Charité (sic) (p. 187) ne laisseront pas d'étonner. Ce n'est guère l'apologie idéale de l'anglicanisme, dirions-nous. Notre préférence va toujours au petit livre de G. G. Blum, recommandé ici même (*Irénikon*, 33 [1961], p. 130). D. G. B.

James Bulloch. — The Kirk in Scotland. Edimbourg, The Saint Andrew Press, 1960 ; in-8, 230 p., 25/-

L'A. nous présente de manière vivante et d'un point de vue théologique modéré les divers aspects de l'Église presbytérienne d'Écosse. L'histoire tient d'ailleurs une large part dans tout l'exposé. Après une introduction sur les origines de l'Église en question, on envisage tour à tour l'autorité biblique comme fondement de la Réforme écossaise, l'essence de la foi des Réformateurs, le culte et son évolution, l'ecclésiologie, les sacrements et leur administration, enfin les questions politico-sociales. Notons certains points : La Réforme en Écosse serait due avant tout à la diffusion de la lecture privée de l'Écriture. L'A., qui a un peu la nostalgie des origines, professe une grande admiration pour les Réformateurs et regrette que souvent on se soit départi de leur point de vue. Il rejette la double prédes-

tination et remarque qu'il n'y a rien à ce sujet dans la Confession de 1560 (à la différence de celle de Westminster). Il donne des détails intéressants sur l'architecture des Églises et sur les hymnes primitives, relevant que le préjugé contre ces cantiques ne remonte pas aux origines. Il insiste sur le rôle des laïcs et le « sacerdoce universel », la succession purement doctrinale mais aussi par ailleurs l'imposition des mains. On a voulu voir, ajoute M. J. B., dans le ministère réformé d'Écosse « essentiellement un ordre de prédicants ». En ce cas l'appel de la congrégation aurait suffi. Mais tandis que l'Église a permis aux laïcs de prêcher et les y a même encouragés, elle leur a refusé de manière décisive l'administration des sacrements. Le baptême, dont les Romains et les Anglicans ont permis la célébration aux laïcs en cas de nécessité, a été spécifiquement réservé au ministère. La fonction sacramentelle est réservée à ceux qui ont été ordonné à cet effet (p. 145-146). L'attitude de l'A. vis-à-vis de l'Église catholique actuelle est irénique sans être toujours éclairée par une information adéquate. L'ouvrage ne comporte ni notes ni biliographie mais il n'est pas exempt de fautes d'impression. On lira sans déplaisir cette introduction à l'Église d'Écosse. D. H. M.

George B. Burnet. — The Holy Communion in the Reformed Church of Scotland 1560-1960. Edimbourg, Oliver and Boyd, 1960 ; in-8, 330 p., 25/-

L'A. étudie minutieusement, sur la base de nombreuses archives, tout ce qui concerne l'aspect extérieur de la célébration de la Communion dans l'Église d'Écosse, et en retrace le cadre historique, qui a ses répercussions constantes (intrusions de la royauté Stuart, luttes des factions écossaises) sur le sujet dont il traite. On sait la discipline austère et inquisitoriale des *kirk sessions* à l'endroit des communiants éventuels : l'A. nous en présente tous les aspects : catéchisation, examens, distribution des jetons d'admissions *(tokens)*, exclusion rigoureuse des sujets jugés inaptes pour causes morales ou autres, essais de réconciliation des parties en désaccord, mesures prises pour rendre obligatoire la participation, sanctions contre des délinquants. Il passe en revue aussi les divers services de préparation ; enfin il s'attache aux divers éléments de la célébration : les longues tables qui recevaient les communiants assis, souvent en multiples séries ont été en usage jusque vers 1820. Elles ont disparu au cours du XIXe siècle. Depuis, la réception se fait dans les bancs, qui se sont généralisés à cette époque. Au XVIIe siècle s'est introduite, sous l'influence de la « Liturgie de Laud » la *top table* où se faisait la célébration avant la communion elle-même. L'A. discute à plusieurs reprises du rôle des *elders* et il revient fréquemment sur la question de la rareté des services de communion due à des causes politiques, économiques et aussi à la conception que l'on se faisait du Sacrement. Dans bien des endroits durant toute cette histoire, on n'est pas arrivé à une communion annuelle. Aujourd'hui, malgré une évolution considérable dans le mode de célébration — la table tend à occuper de nouveau une position centrale — la moitié des églises ne célèbre le sacrement que deux fois l'an, un bon nombre quatre fois et seulement une cinquantaine davantage. Seule St-Gilles a le sacrement tous les dimanches et à Noël. L'A. plaide pour une célébration de cet ordre, conforme à la pen-

sée de Calvin. Par le biais de la liturgie, cet ouvrage introduit aussi à la vie troublée de l'Église d'Écosse. C'est un bon complément au volume de W. D. Maxwell : *A History of Worship in the Church of Scotland* (1955) (cfr *Irénikon*, 29 [1956], p. 229). D. H. M.

Church of Scotland Year Book 1961. Edimbourg, The Committee on Publications, 1961 ; in-8, 324 p., 10/-

Donne des renseignements sur les diverses activités de l'Église d'Écosse et la liste des paroisses groupées dans les 80 consistoires (presbyteries) nom du ministre, adresse, statistiques et dates de la Communion. Les derniers confirment les proportions données au C. R. ci-dessus. On voit combien sur ce point l'Église d'Écosse diffère de l'Église Anglicane où s'est généralisée depuis le siècle dernier la communion hebdomadaire et où bien des églises vont au-delà.

Peter K. Christoff. — An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. vol. 1 Xomjakov. La Haye, Mouton et C° 1961 ; in-8, 301 p.

Cet ouvrage est le premier volume d'une série sur les slavophiles de Moscou, publiée sous la direction de C. H. van Schooneveld, de l'Université de Stanford. D'autres volumes paraîtront sur Kireěvskij, Samarin, Aksakov. L'ouvrage de M. Ch. est le fruit de longues recherches ; par son érudition et l'impartialité de son jugement, l'A. mérite toutes louanges. L'ouvrage se divise en deux parties. La première décrit le développement de l'idéologie de Chomjakov au cours de sa vie. La seconde est une étude approfondie de sa philosophie, de sa notion de « sobornost », de ses vues sur l'éducation, l'État et le gouvernement, et finalement de ses idées économiques et sociales (en particulier sur l'obščina ou communauté). Le livre donne la traduction intégrale du message des slavophiles de Moscou aux Serbes en 1860, l'année de la mort de Chomjakov, message qui peut être considéré comme son testament. Une bibliographie bien fournie et un index complètent ce volume. Chomjakov fut assurément un penseur religieux de tout premier plan. Ses idées présentent de l'intérêt en notre âge œcuménique. L'Unité chrétienne ne peut se faire que dans la vérité, la liberté et l'amour mutuel. Néanmoins Chomjakov s'est montré trop sévère envers les chrétiens d'Occident, qu'il ne parvenait pas toujours à comprendre ; mais les catholiques et les protestants de son époque comprenaient-ils mieux l'Église orthodoxe ? Si la polémique de Chomjakov est passablement désuète, sa théologie positive reste encore valable, compte tenu de certaines exagérations. Si enfin la présente série se maintient au niveau de ce premier volume, elle contribuera à faire connaître et comprendre le XIXe siècle russe et pourrait même donner l'explication de certains phénomènes propres à l'Union Soviétique. Une remarque orthographique : l'A., pour transcrire le nom de Chomjakov, utilise le X comme en espagnol, alors que les anglais le transcrivent généralement avec un Kh. S. N. B.

Martin P. Nillson. — Geschichte der griechischen Religion. II. Band, Die hellenistische und römische Zeit. (Coll. Handbuch der Altertumswissenschaft, V/2). 2e éd., Munich, C. H. Beck, 1961 ; in-4, XX-746 p. et 16 pl. hors-texte ; DM 56.

Le premier volume *(La religion grecque jusqu'à l'expansion mondiale)* de l'histoire de la religion grecque a paru en 1941 ; une seconde édition vit le jour en 1955. Entretemps avait paru le second volume (*L'époque hellénistique et romaine*, 1950; cfr *Irénikon*, XXIX [1956], p. 471 sv.) dont voici une nouvelle édition. Celle-ci reproduit presque intégralement le texte de la première ; le célèbre professeur de Lund a retouché ici et là des passages. Le chapitre sur les mystères dyonisiaques (p. 358 svv.) et celui sur le monothéisme (p. 569 svv.) ont été développés plus à fond. Les principaux travaux récents ont été ajoutés aux notes ; un appendice cite encore des publications parues l'an dernier. On aurait souhaité des index plus détaillés encore, car cet ouvrage est un manuel ; les sources n'y ont pas trouvé place ; ainsi l'A. parle de la *Pistis Sophia* (p. 618) sans la nommer dans un index. M. N. souligne dans son introduction ce qu'il s'est proposé : retenir surtout de la civilisation hellénistique ce qui venait plus spécialement des Grecs, et ceci contre une certaine tendance d'étudier les influences orientales dans le syncrétisme. C'est d'ailleurs déjà bien difficile et toujours séparer les religions grecque et latine ; p. ex. on sait que les Métamorphoses d'Apulée (Livre XI) sont d'une très grande importance, quant aux sources, pour ceux qui s'initient au culte d'Isis. En même temps sont éliminées des religions qui ont existé dans l'empire, comme celles des Thraces, des Illyriens, des Celtes, des Ibériens etc. M. N. promet d'en donner la description dans un volume à part. Quelques petites fautes d'impression se sont glissées dans le texte, surtout dans les citations françaises : p. 9, n. 1 lire : *Les mystères païens ;* p. 448, n. 5 lire : *Réflexions ;* p. 718, n. 2 lire : *ἐξ οὗ.* D. E. D.

R. J. H. Shutt. — Studies in Josephus. Londres, S.P.C.K., 1961 ; in-8, X-132 p., 22/6

En 1929 H. Thackery a publié une biographie de Flavius Josèphe (*Josephus, the Man and the Historian*, New-York). Ce même savant a déjà édité la plus grande partie des œuvres complètes de Josèphe (Loeb Classical Library, Londres, 1926 et suiv.). Ce qui restait encore à faire est en partie déjà réalisé par le Dr. Marcus qui a pris en main également l'édition du lexique, amorcée par Thackery (*Lexicon to Josephus*, 4 fasc. parus, Paris, 1930 et suiv.). Dans l'ouvrage présenté ici, M. Sh. s'efforce de développer certaines conclusions des travaux de Thackery-Marcus. Il passe en revue les œuvres de Josèphe (un chapitre sur la *Guerre juive*, un autre sur le *Contra Apionem*) en s'arrêtant surtout aux *Antiquités juives* dont il dégage la part qui reviendrait plus particulièrement aux assistants-correcteurs de Josèphe. Par des études lexicographiques, l'A. souligne les influences de Nicolas de Damas, Denis d'Halicarnasse, Polybe et Strabon dans l'ouvrage de Josèphe. L'édition de Niese est signalée à des dates différentes aux pages 113 et 128. D. E. D.

Stanislaw Smolka. — Mieszko Stary i jego wiek (Miecislas le Vieux et son siècle). Varsovie, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe (Éditions scientifiques de l'État), 1959 ; in-8, 718 p. ; 21 ill., 2 tabl. hérald., 1 carte géogr. ; 70 zl.

Le photooffset de cette étude d'un médiéviste polonais connu qui avait paru en 1881, a dû être accueilli avec satisfaction par ceux qui s'intéressent aux origines de sa patrie. Au moment où la Pologne s'apprête à célébrer son millénaire, la publication ne manque pas d'actualité. Prenant comme point de départ un souverain du début du XIIe siècle, l'A. fait le profil de sa nation à cette époque. Il tient largement compte de l'évolution politique, ecclésiastique, juridique, économique et sociale des terres polonaises et de leurs rapports avec les pays voisins et le Saint Siège. Un bref commentaire de l'éditeur et une bibliographie des œuvres de l'A. complètent utilement le livre. D. H. C.

Marcel Fontaine. — La République Populaire Roumaine contre la culture française. Quinze ans de guerre 1948-1962. Paris, Institut universitaire roumain Charles Ier, 1962 ; in-12, 256 p., 5 NF.

M. Fontaine connaît bien la Roumanie pour y avoir séjourné en qualité de membre de la Mission universitaire française de 1919-décembre 1948, date à laquelle les Instituts français y ont été liquidés par le régime communiste dont l'imposture est paradoxalement défendue par ses propositions gigantesques. Des liens si étroits qui unissaient autrefois les deux pays il ne reste en RPR qu'une aspiration étouffée et d'autre part une exploitation, sans réciprocité possible, d'accords appelés « culturels » franco-roumains où l'on troque la « culture » répériste contre les inventions de la technique française ; ainsi la France proposée aux Roumains comme très arriérée est « culturellement » comblée. D. I. D.

Isaac Deutscher. — Stalin. (Coll. Oxford Paperbacks, n. 31). Londres, Oxford Univ. Press ; in-8, XVIII-600 p., 10/6.

Le sous-titre nous informe que cet ouvrage est une « biographie politique ». Elle est basée sur les documents officiels, les écrits de Staline et de ses collaborateurs, ainsi que les ouvrages importants et actuels de l'histoire de la Russie. Les sources sont indiquées dans les notes et soigneusement analysées dans le texte. Pour faciliter la consultation, une table détaillée des sujets traités termine le volume. La mentalité, le caractère, la psychologie de Staline ne sont pas explicitement traités ; mais l'A. ne peut s'empêcher de montrer que dans les moments décisifs Staline prend seul des mesures draconiennes et les fait exécuter sans égard pour les personnes, ce qui lui a valu le ressentiment profond de ceux qui étaient ses plus proches associés. La mort de Staline est relatée sans commentaire. D. T. B.

Lucie de Vienne. — Spiritualité de la voix. Paris, Cerf, 1960 ; in-8, 286 p.

Les hommes du métier pourraient souhaiter que l'ouvrage de Madame de Vienne fût lu par tous ceux qui, par vocation ou par libre choix, se

trouvent réunis pour prier le Seigneur en commun. Peu importe que cela se fasse par des chants ou par des paroles récitées ou dites : l'essentiel est de se rendre compte de ce que l'on fait. Ceci est d'autant plus vrai que Madame de V., en citant les opinions courantes de l'École de Paris, souligne le fait que la voix est pour une large part dépendante de la situation de l'être dans le monde. D'où les chapitres sur le signe, les techniques de détente et l'éveil de la conscience avant ceux qui traitent des aspects plus directement techniques tels que la respiration, la phonation et le rythme, On lira avec le plus grand intérêt le chap. V sur *La Civilisation de la voix* qui tend à décrire pourquoi il serait si souhaitable que les voix humaines perdent ce qu'elles ont d'inconscient, de barbare et d'automatique pour se faire des instruments d'entente, de compréhension et d'échange (p. 65). Pré- et Postface sont du R. P. Régamey O. P. D. P. B.

Heinz Skrobucha. — Die Botschaft der Ikonen. Ettal, Buch-Kunstverlag, s. d. (1962) ; in-4, 137 p., 47 pl. en couleurs.

Dans une introduction l'A., conservateur du musée des Icones à Recklinghausen, nous donne d'abord les textes justificatifs de la vénération des icones. Ensuite il relate très brièvement l'histoire de l'art iconographique pour terminer avec les exigences que cet art pose au peintre et la technique de la peinture des icones. A la p. 72, l'A. parle du « patriarche » Macaire contemporain de Constantin, de Jérusalem. Le titre de patriarche ne fut décerné au titulaire du siège de Jérusalem qu'en 451, donc bien après l'Invention et l'Exaltation de la Ste Croix. L'intérêt du livre réside surtout dans les planches reproduites qui montrent la persistance de la tradition, malgré l'influence de plus en plus envahissante de l'art occidental. La plupart des planches sont des icones grecques. L'impression est impeccable.

D. J.-B. v. d. H.

Léarscáilíocht Eireann. — Map of monastic Ireland. Dublin, Ordnance Survey Office ; 1959 ; in-8, 25 p. et cartes, 7 /6.

Cette carte dressée par les offices gouvernementaux d'Irlande, donnera ample satisfaction à tous les chercheurs qu'intéresse le monachisme en général, le monachisme irlandais en particulier et surtout les relations entre les grandes terres de vie monastique. Non moins de 92 sigles permettent de fixer la nature, l'époque, l'Ordre ou la Congrégation de chaque site. Introduction et Index sont au point. Les archéologues y trouveront les indications nécessaires. Pareille « congestion » monastique est enfin prouvée. D. Th. Bt.

Livres reçus

ACHAÏKOU, Ch., *Στήν αὐγή τῆς νεότητος. Ποιήματα.* Athènes, 1962 ; in-8, 186 p.

AMIOT, F., *Le Mystère de l'Autel.* Aspects du sacrifice de la Messe (Bibl. Ecclesia). Paris, Fayard, 1961 ; in-8, 142 p.

AMIOT, DANIÉLOU, BRUNOT, CRISTIANI, DANIEL-ROPS, *Les sources de l'histoire de Jésus* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Fayard, 1961 ; in-8, 126 p.

ANDROUTSOPOULOU, M. D. et ATHANASIADOU, K. P., *'Ιγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος καὶ αἱ αἱρέσεις τῆς ἐποχῆς του.* Athènes, 1961 ; in-8, 39 p.

BASDEVANT, D., *Terres roumaines.* Contre vents et marées. Paris, Éd. de l'Épargne, 1961 ; in-12, 192 p.

BASTAS, E. Ch., *'Αναζητῶντας ἀνθρώπους (Διήγημα).* Athènes, Ho Sotir, 1960 ; in-8, 268 p.

—, *Χριστουγεννιάτικα διηγήματα. Ibid.*, 1960 ; in-12, 95 p.

—, *῞Ολοι ἐνίκησαν (διηγήματα).* Ibid., 1960 ; in-12, 95 p.

—, *Τὰ χρυσάνθεμα τῆς καλωσύνης.* Ibid., 1961 ; in-12, 190 p.

—, *Σαράντα χρόνια στὴν ἔρημο.* Ibid., 1961 ; in-12, 155 p.

BÉREL, A.-M., *Au creux du rocher. Vie de sainte Claire d'Assise.* Paris, Éd. Franciscaines, 160 ; in-8, 126 p., 9 ill.

BIÉLER, A., *Liturgie et architecture.* Avec une notice de Karl Barth et 40 croquis originaux de R. Schaffert. Genève, Labor et Fides, 1961.

BOHDAN, S., *Comme l'ombre qui passe.* Paris, Calmann-Lévy, 1960 ; in-8, 234 p.

BRATSIOTIS, P., *Die Lehre der orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen.* Mededelingen v. d. Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren. Jaargang XXIII, 1961 ; N° 1. Bruxelles, Palais des Académies, 1961, 13 p.

BRAURE, M., *L'Église à l'époque classique* (XVIIe-XVIIIe siècles) (Coll. Je sais, je crois). Paris, Fayard, 1961 ; in-8, 124 p.

CASEL, O., *Heilige Bronnen* (Coll. Pretiosas Margaritas). Bruges, Desclée De Brouwer, 1947 ; in-8, 264 p.

CHAVANNES, H., *L'Objection de Conscience.* Lausanne, Cahiers de la renaissance vaudoise, 1961 ; in-8, 120 p.

CITA-MALARD, S., *La sainte Famille de la Délivrande en pleine vie.* Préf. de Daniel-Rops (Bibl. Ecclesia). Paris, Fayard, 1962 ; in-8, 158 p.

CLÉMENT, O., *Transfigurer le temps.* Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe. (Coll. Communauté de Taizé). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959 ; in-12, 222 p.

CLUNY, R., *L'Église agit par ses saints* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Fayard, 1962 ; in-8, 124 p.

DANIEL-ROPS, *L'Église des Révolutions*. En face de nouveaux destins (Coll. Les grandes études historiques). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 1054 p.

BRIEN, A., *Dieu et là*. Paris, Fayard, 1962 ; in-8, 110 p.

DANIEL-ROPS, *Claire dans la clarté* (Bibl. Ecclesia). Paris, Fayard, 1962 ; in-8, 162 p.

DE GIANO, D'ECCLESTON et D'ADAM, *Sur les routes d'Europe au XIIIe siècle*. Chroniques traduites et commentées par M. T. Laureilhe. Paris, Éd. Franciscaines, 1959 ; in-8, 230 p., 3 cartes.

D'ERCOLE, G., *L'essenza del vangelo nel tempo*, 2. Rome, Pont. Università del Laterano, 1960 ; in-12, 174 p.

DIAMANTOPOULOS, L. K., *Γιὰ τὴν ἄγνωστη χῶρα*. Athènes, Ho Sotir, 1962 ; in-12, 142 p.

DIMITROPOULOS, P. Ch., *Ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία καὶ ἡ οἰκουμενικὴ κίνησις*. Tiré-à-part d'*Ἐκκλησιαστικὸν Βῆμα*, fasc. 111-116. Athènes, 1958 ; in-8, 43 p.

—, *Ἡ « Παράδοσις-Παπίου » καὶ ὁ συγγραφεὺς τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Ἰωάννου*. Athènes, 1959 ; in-8, 39 p.

DIMOPOULOS, G., *Οἱ θησαυροὶ τῆς ἁγίας Γραφῆς (κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον). (Ἀπόδοσις εἰς τὴν Νεοελληνικήν)*. 2e éd., Athènes, Ho Sotir, 1960 ; in-12, 270 p.

—, *Ἡ θεία Εὐχαριστία*. Ibid., 1961 ; in-12, 207 p.

ENGELMANN, H., *J'ai perdu la foi* (Coll. Jalons — Je sais, je crois). Paris, Fayard, 1962 ; in-8, 124 p.

FEROUSIS, D., *Χριστιανικὴ σκηνή. Ἑπτὰ μονόπρακτα*. Athènes, Apostoliki Diakonia, 1962 ; in-8, 85 p.

FOUCHÉ, S., *Ὁ ἀδελφός μου ὁ ἄρρωστος*. Athènes, Evseveia, 1962 ; in-12, 142 p.

FRANKOPOULOS, A. S., *Προφάσεις*. Athènes, Ho Sotir, 1961 ; in-12, 166 p.

G., Ch. S., *Στρατιώτης τῆς ἀληθείας, ὁ Μέγας Ἀθανάσιος. Διηγηματικὴ βιογραφία*. Athènes, Zoï, 1962 ; in-12, 332 p.

GALANOPOULOS, Métrop. M., *Ὁ γάμος καὶ ἡ οἰκογένεια, τὸ διαζύγιον, ἀνασύστασις λυθέντος γάμου*. Athènes, 1961 ; in-8, 56 p.

GIANNARAS, Ch., *Ὁ Ἰησοῦς καὶ τὸ πρόβλημα τῶν φύλων*. Athènes, Christianiki Phoititiki Henosis, 1960 ; in-12, 111 p.

GILLET, L., *Πάτερ ἡμῶν. Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν χριστιανικὴν πίστιν καὶ ζωήν. Μετάφρασις Δ. Γ. Κ.* Athènes, Zoï, 1961 ; in-12, 112 p.

GUSDORF, G., *Dialogue avec le médecin* (Coll. Croire, penser, espérer). Genève, Labor et Fides, in-8, s. d., 120 p.

HEGO, G., *Francesco*. Paris, Éd. franciscaines, 1960 ; in-8, 126 p., 10 hors-texte.

HUVELIN (Abbé), *Le regard du Christ*. Textes inédits réunis par M. Th. Louis-Lefebvre. Préf. du R. P. A. M. Carré O. P. (Bibl. Ecclesia). Paris, Fayard, 1960 ; in-8, 186 p.

ISAAC, J., *L'enseignement du mépris*. Paris, Fasquelles, 1962 ; in-8, 196 p.

JULLIOT, H. de, *D'un cœur qui t'aime* (Coll. Bible et vie chrétienne). Préf. de François Mauriac. Tournai, Casterman, 1960 ; in-8, 166 p.

KAFETZOPOULOU, A., *Κάτω ἀπ' τ' ἄστρο. Διηγήματα χριστουγεννιάτικα καὶ ἄλλα*. Athènes, Elpis, 1961 ; in-12, 127 p.

Kalyvas, Ch. A., *Φῶς ἢ Φωτιά*; Athènes, 1956; in-8, 157 p.
—, *Χώρις μάσκα*. Ibid. 1957; in-8, 102 p.
—, *Ὁμιλοῦν οἱ Πατέρες*. T. I et II. Athènes, Hi Kypseli, 1960 et 1961; in-8, 203 et 184 p.
—, *Ἀδελφικὰ γράμματα*. Ibid., 1962; in-8, 314 p.
Kampmann, Th., *Passion und Herrlichkeit* (Österliche Ansprachen). Munich, Kösel, 1962; in-8, 196 p.
Kantiotis, A. N., *Εἰκόνες καὶ πραγματικότητες*. T. II. Athènes, Ho Hagios Ioannis ho Eleïmon, 1962; in-8, 319 p., 30 dr.
Kantonis, A. G., *Αὔριο παντρεύεσθε ...* (*Προετοιμασία διὰ τὸν Γάμον*). Athènes, 1961; in-12, 47 p., ill.
—, *Ἀξίως προσέλθετε* (*Α' Ἡ ἱερὰ Ἐξομολόγησις — Β' Ἡ θεία Κοινωνία*). 4e éd., Athènes, Apostoliki Diakonia, 1962; in-12, 96 p.
—, *Ἀπαντῶ στοὺς δισταγμούς σου*. 2e éd., Athènes, s. d.; in-12, 30 p.
Kierkegaard, S., *Discours édifiants. La pécheresse. De l'immutabilité de Dieu*. Trad. et introd. de J. Colette O. P., avec une étude de G. Malantschuk. Tournai, Desclée De Brouwer, 1962; in-16, 140 p.
Kolitsaras, I. Th., *Τὸ ὑπὲρ πᾶν Ὄνομα*. Athènes, Zoï, 1962; in-8, 182 p.
—, *Οἱ Μάρτυρες τοῦ Γιεχωβᾶ*. T. II. *Αἱ αἱρέσεις των καὶ ἡ προπαγάνδα των*. Ibid., 1962; in-12, 180 p.
Konstantinidis, F. S., *Ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ συμπατριῶταί του* (*Μελέτη ἑρμηνευτική*). Leukosia Kyprou, 1962; in-8, 35 p.
Lacordaire (R. P.), *Pensées*. Textes choisis par Y. Frontier. Préf. du R. P. Féret O. P. (Bibl. Ecclesia). Paris, Fayard, 1961; in-8, 220 p.
Lamirande, E., O. M. I., *La Communion des Saints* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Fayard, 1962; in-8, 126 p.
Leblond, G., *Fils de lumière*. Préface du R. P. Louis Bouyer. La Pierre-qui-vire, Les Presses monastiques, 1961; in-8, 374 p.
— *Soleil de Justice*. Ibid., 1961; in-8, 262 p.
Lesage, G., *La nature du Droit canonique*. Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1960; in-8, 224 p.
Lippert, P., *Waar men gaat langs kloosterwegen* (Coll. Pretiosas Margaritas). Bruges, Desclée de Brouwer, 1955; in-8, 238 p.
Lohet et Aerts, *Auteurs chrétiens*. Liège, Dessain, 1961; in-8, 384 p., nomb. illust.
Lolis, S. D., *Ἐσχατολογία καὶ ἱστορία*. Tiré à part de l'*Annuaire scientifique de la Faculté de théologie de l'université de Salonique* t. II. Salonique, Stougiannakis, 1958; in-8, 39 p.
Lucaciu, St., Insemnari istorice în jurul Unirii Principatelor Române şi a domniei lui Alexandru Ioan Cuza. Madrid, Ed. « Carpatii », 1961; in-8, 88 p.
Maertens, Gressier etc. *Le thème « Lumière-ténèbres » au catéchisme*. (Coll. Notre catéchèse n° 7). Bruges, Éd. de Saint-André, 1962; in-8, 102 p.
Miliopoulos, P. I., *Θρησκευτικοὶ ὕμνοι*. Salonique, Hellinismos, 1958; in-4, 35 p.
Millot, R., *Missions d'aujourd'hui*. (Coll. Je sais, je crois). Paris, Fayard, 1960; in-8, 126 p.
Mussner, F., *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*. Munich, Kösel, 1961; in-8, 104 p.

NIEDERBERGER, O., *Kirche-Mission-Rasse*. Fribourg, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1959 ; in-8, 402 p.

PANAGIOTOPOULOS, D. G., *'Απ' τὸ σκοτάδι στὸ φῶς* (*'Ιστορίαι μετανοούντων*). T. IV et V. Athènes, Ho Sotir, 1960 et 1961 ; in-12, 121 et 127 p.

PAPADIAMANTIS, A., *Τραγούδια τοῦ θεοῦ. Συλλογὴ διηγημάτων*. Athènes, Apostoliki Diakonia 1962 ; in-8, VII-283 p.

PAPADOPOULOS, A. N., *῞Υμνος εἰς τὸν πειρασμὸν τοῦ 'Ιωσήφ*. Tiré-à-part de *'Ρωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ ῞Υμνοι. ῎Εκδοσις κριτική*. T. IV, p. 231-297. Athènes, Myrtidis, 1959-1961.

PAPAGIANNIS, Ch., *Διατί ζῶμεν* ; Athènes, Ho Sotir, 1961 ; in-12, 104 p.

PAPAKOSTAS, S., *'Η Δοξολογία*. Athènes, Zoï, 1962 ; in-8, 231 p.

PAPOUTSOPOULOS, Ch., *Χριστὸς ἐπὶ γῆς*. Athènes, Ho Sotir, 1960 ; in-12, 124 p.

—, *Χριστὸς ἐσταυρωμένος*. Ibid., 1961 ; in-12, 132 p.

—, *Χριστὸς ἀναστάς*. Ibid., 1961 ; in-12, 152 p.

—, *Λόγοι τῆς χάριτος*. T. II. Ibid., 1961 ; in-8, 93 p.

— et FRANKOPOULOS, A. S., *Κυριακοδρόμιον*. T. II. *Εὐαγγελικαὶ περικοπαὶ Ματθαίου*.. Ibid., 1962 ; in-8, 291 p.

PAUPERT, J. M., *Quelle est donc cette bonne nouvelle ?* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Fayard, 1961 ; in-8, 160 p.

PLAN CARPIN, J. de, *Histoire des Mongols*. Paris, Éd. Franciscaines, 1961 ; in-8, 156 p.

POELMAN, R., *Abraham* (Figures bibliques). Bruxelles, Foyer Notre-Dame ; in-12, 16 p.

RANWEZ, DEFOSSA, GÉRARD-LIBOIS, *Ensemble vers le Seigneur*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1959 ; in-8, 268 p.

REISNER, E., *Métaphysique de la sexualité*. Trad. de l'allemand par P. Jundt (Coll. Cheminements). Paris, Plon, 1960 ; in-8, XIX-360 p.

SANTOS, H., *Salvación y Paganismo*. El problema teologico de la salvacion de los infieles. Santander, Sal terrae, 1960 ; in-8, 756 p.

— *Misionologia*. Problemas introductorios y ciencias auxiliares. Santander, Ibid., 1961 ; in-8, 572 p.

SCHAMONI, W., *Diakonat und Weihesakrament*. Cologne, Wort und Werk, 1962 ; in-12, 37 p.

SEUMOIS, A., *Apostolat*. Structure théologique. (Coll. Urbaniana, nova series I). Rome, Ed. Urbanianae, 1961 ; in-8, 222 p.

SORAS, A. DE, S. J., *Morale internationale* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Fayard, 1961 ; in-8, 126 p.

SPEDALIERI, FR., *Maria nella scrittura e nella tradizione della chiesa primitiva*. Messine, Ed. La Sicilia, 1961 ; in-8, 502 p.

THEODOROPOULOS, E. I., *'Απαγορεύει ὁ Κύριος ὅπως οἱ κληρικοὶ προσαγορεύωνται « πατέρες »* ; (*'Απάντησις εἰς « Εὐαγγελικοὺς » καὶ Θ. Λαναρᾶν*. 2e éd., Kalamai, Chroneas, 1958 ; in-8, 36 p.

TREMPELAS, P. N., *'Ο 'Ιωσήφ. Λαϊκὸν κήρυγμα ἀπὸ τὴν Παλαιὰν Διαθήκην*. Athènes, Ho Sotir, 1961 ; in-12, 223 p.

—, *'Υπόμνημα εἰς τὴν Ῥούθ*. (*Κείμενον, σύντομος ἑρμηνεία, σχόλια καὶ πρακτικαὶ παρατηρήσεις*). Athènes, Ho Sotir, 1961 ; in-8, 95 p.

TUNC, A., *Dans un monde qui souffre*. (Coll. Jalons — Je sais, je crois). Paris, Fayard, 1962, in-8, 144 p.

TYMPANIDOU. D. N., *Γενναῖα 'Ελληνόπουλα. Διήγημα*. Athènes, Elpis, 1961 ; in-18, 121 p.

WINANDY, J., *Le Cantique des Cantiques*. (Coll. Bible et vie chrétienne). Tournai, Casterman, 1960 ; in-8, 176 p.

WINOWSKA, M., *La médaille miraculeuse. La belle aventure de Catherine*. (Coll. Plein ciel). Paris, Éd. Victor, 1959 ; in-4, 64 p., 30 illust.

ZANDER, L., BERDIAEFF, N. et CLÉMENT, O., *Τρία δοκίμια περὶ 'Ορθοδοξίας*. Athènes, Christianiki Henosis Epistimonon, 1962 ; in-8, 79 p.

Acta Pont. Academiae Marianae internationalis. Rome, Pont. Academia Mariana, 1961 ; in-8, 112 p.

Bibliografia Missionaria. Anno XXIV : 1960. Roma, Pont. Università di Prop. Fide, 1961 ; in-8, 190 p.

Les Évangiles. Traduction et notes par F. Amiot (Coll. Le livre de poche chrétien). Paris, Fayard, 1962 ; in-12, 290 p.

History's lessons for tomorrow's Mission. Ouvr. en collaboration. Genève, World's Stud. Christ. Federation, in-8, 300 p.

Katechetische Methoden heute. Bearbeitet vom J. Goldbrunner (Coll. Schriften z. Katechetik). Munich, Kösel, 1962 ; in-12, 178 p.

La maternité spirituelle de Marie. I. Bulletin de la Société française d'études mariales, 1959. Paris, Lethielleux, 1960 ; in-8, 156 p.

Νεκρώσιμοι καὶ ἐπιμνημόσυνοι ἀκολουθίαι. Athènes, Apostoliki Diakonia, s. d. ; in-12, 61 p.

Ποιήματα καὶ ἄσματα διὰ τὰ παιδιὰ καὶ τοὺς νέους. Athènes, Ho Sotir, 1961 ; in-16, 96 p.

Prier Dieu avec les poètes. Poèmes catholiques d'aujourd'hui présentés par L. Chaigne (Bibl. Ecclesia). Paris, Fayard, 1961 ; in-8, 272 p.

Psautier de la « Bible de Jérusalem ». Psaumes à 4 voix mixtes, I et II, « *Προσεύχεσθε* ». Athènes, Ho Sotir, 1962 ; in-12, 211 p.
Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; 36 + 38 p.

Le Rhin mystique de Maître Eckart à Thomas à Kempis. Textes choisis traduits et annotés par M. Michelet C. R. Préf. de Daniel-Rops (Coll. Textes pour l'Histoire sacrée). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 410 p.

Spirituels et mystiques du grand siècle. Textes choisis par R. Christoflour. Préf. de Daniel-Rops (Coll. Textes pour l'Histoire sacrée). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 254 p.

Teoria general de la adaptacion del Codigo de Derecho Canonico. Ouvr. en collaboration. Bilbao, Estudios de Deusto, 1961 ; in-8, 421 p.

Θεολογία. 'Αλήθεια καὶ ζωή. Πνευματικὸν Συμπόσιον. Athènes, Zoï, 1962 ; in-12, 237 p.

Imprimatur :
✠F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 15 Sept. 1962.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXXV 4e trimestre 1962

Éditorial

La première session du concile vient de se terminer. Elle a été — pour reprendre les paroles de Jean XXIII, le 8 décembre — « comme une introduction lente et solennelle à la grande œuvre du Concile, un effort généreux pour entrer à fond dans le dessein voulu de Dieu ».

Il convenait que, dans ce fascicule de fin d'année, Irénikon *consacre un certain nombre de pages à ces importantes assises, dont on peut dire qu'elles ont profondément marqué la vie de l'Église.*

Les neuf mois de gestation qui nous séparent maintenant de la deuxième et peut-être dernière session seront d'une portée exceptionnelle, incalculable : celle d'un grand tournant à prendre avec justesse et décision. Tout enlisement serait irréparable. « Battre le fer pendant qu'il est chaud » : si jamais ce proverbe a un sens, c'est bien aujourd'hui, avant la reprise des débats. Ce sera donc une période de travail intense. Comparée aux années préconciliaires, elle sera sans doute entourée de plus de silence, d'un silence provenant d'un espoir renouvelé. Le monde chrétien tout entier ne perçoit-il pas que ses aspirations les plus profondes et essentielles ont enfin été comprises, assumées ?

L'Épiscopat catholique est comme devenu majeur et a soudainement pris conscience de sa tâche irremplaçable. Nous savons aujourd'hui que de nombreux pasteurs fervents et compétents veillent à ce que les grandes espérances du peuple fidèle ne soient plus frustrées. Durant la période préparatoire, des efforts bien intentionnés mais peu éclairés et, somme toute, assez stériles à force d'avoir voulu trop œuvrer en vase clos, nous ont valu une

perte de temps considérable qu'il faut maintenant rattraper. Ainsi que l'écrivait un correspondant d'un important hebdomadaire français à sa rédaction : « Rome me paraît finalement devenir catholique ». Qui ne se réjouira de cette grande nouvelle ?

Dans ce temps de l'Avent, c'est tout naturellement et spontanément chez le prophète Isaïe qu'on trouve les mots pour exprimer les sentiments que ressentent à ce moment ceux qui ont à cœur le bien de l'Église et de son Unité, « afin que le monde croie » :

Éveille-toi ! Éveille-toi !
Vêts-toi de ta force, Sion !
Secoue ta poussière ! debout,
Jérusalem, ô captive !...
Qu'ils sont beaux sur les montagnes,
Les pieds du porteur de bonnes nouvelles
... qui dit à Sion : Ton Dieu règne ! (52, 1-7).

Sans doute, la période de l'inter-session, comme on l'appelle déjà, sera une période de travail intense, mais elle devra être aussi un temps de grand recueillement et de prière universelle...

Le deuxième concile du Vatican

Réflexions ecclésiologiques

La première session de ce concile tant attendu a eu lieu (11 octobre - 8 décembre), et la seconde et dernière session sera peut-être terminée dans un an. Ceux qui ont pu voir de près l'événement mémorable qui vient de se produire doivent reconnaître qu'ils se sont trouvés devant le fait le plus important de la vie de l'Église en la fin de ce millénaire, et qu'un autre millénaire nous est sans doute préparé, suivant une ligne toute nouvelle.

Concile du Vatican ! Non seulement il se tint dans la Basilique Vaticane, mais il avait été élaboré dans le voisinage de la vénérable colline, et dans la proximité des milieux qui y sont concentrés, avec une participation très grande de ceux-ci. Ce fait pouvait avoir ses avantages ; il avait aussi ses inconvénients.

C'était la seconde fois seulement dans l'histoire de l'Église qu'un concile se réunissait dans cet endroit privilégié. Cependant maintes fois au cours du moyen âge, un autre endroit aujourd'hui très oublié, à savoir le palais et la basilique du Latran, véritable siège résidentiel de l'évêque de Rome, en avait abrité les assises. Rome, la vieille Rome, est tout de même une ville conciliaire, comme la nouvelle, Constantinople, l'avait été durant des siècles.

Toutefois, les deux conciles du Vatican, celui qui s'est tenu en 1870 et celui qui est maintenant en cours ont manifesté un genre d'universalité assez différente de celle d'autrefois et moins harmonisée peut-être avec la vie d'une Église rythmée par ses grands synodes. Le pape ne siège plus dans sa cathédrale urbaine, mais dans une basilique grandiose incarnant ce que

l'Église catholique est devenue au cours de ce millénaire. Est-il faux de dire que, depuis qu'elle avait perdu le contact avec l'Orient, elle s'était pour ainsi dire élevée en pyramide sur la base de l'Occident et avait imposé son style à tout ce qui avait été christianisé par lui ? Elle l'avait suivi dans ses colonisations, s'était développée au loin en implantant son modèle et ses formes de vie, dictés par un pouvoir de plus en plus puissant.

Aussi bien, un concile préparé en son centre devait-il porter le poids de ce passé, de l'ecclésiologie qu'elle en avait retirée, comme aussi la marque de cette romanité presque excessive, qui doit nécessairement se frotter, en notre époque, à des aspérités étrangères. Devant son énorme croissance, l'Église romaine s'est trouvée tout d'un coup, en ce concile, en raison de l'évolution du monde moderne, comme prise au piège de son universalité. Certaines réalités devenues apparentes, dues par exemple à la présence d'Églises orientales revitalisées, à l'expansion missionnaire et à la décolonisation, ont donné lieu déjà, en cette première session, à des changements de perspectives. C'est sans doute là un renouvellement de l'ecclésiologie qui s'annonce, en même temps que la liquidation de formules rebutantes, pour le bien de l'Église et de son unité.

* * *

Car une ecclésiologie, avant de s'exprimer, est vécue. Et c'est un grand bienfait que celle qui devra présider à un monde chrétien reconstruit et réunifié, n'ait pas pû être élaborée définitivement encore. Elle a commencé à se révéler au concile. Elle est encore, en ce moment, vécue dynamiquement ailleurs, dans des réalisations cohérentes et dans des approximations à caractères divers, dont tous devront sans doute tirer leur profit. Le travail qui s'accomplit par exemple sur l'Église et sur ses limites dans le *Département des Études* du Conseil œcuménique a rassemblé déjà depuis plusieurs années un matériel considérable, autour duquel des réflexions valables ont pû être approfondies, et qui se poursuivent sans cesse. Le dialogue n'est malheureusement pas assez engagé encore sur ce point. Les Orthodoxes de leur côté ont, depuis un peu moins de cinquante ans, écrit

beaucoup sur l'Église et sur sa nature, en correspondance, d'une part, avec ce qui s'est fait au Conseil œcuménique, et d'autre part en relation avec les positions de l'Église romaine.

De notre côté, un ensemble de travaux ont cherché à renouveler notre ecclésiologie, très enfoncée, depuis la Réforme, dans des catégories sociales trop humaines. Ce que J. A. Möhler a fait pour relever notre ecclésiologie a été l'objet d'efforts continus de la part de beaucoup de nos théologiens [1]. Mais à côté de cela, les vieilles formules trop juridiques de nos traités de l'Église qu'on continue encore à enseigner dans nos écoles ont toujours droit de cité. On l'a senti lors du concile, car c'est dans leurs perspectives que l'élément conservateur du monde romain a attendu l'arrivée des évêques.

« Je suis bien aise, avait dit un prélat romain lors du premier concile du Vatican, que les évêques viennent à Rome pour voir que le pape est tout et que les évêques ne sont rien » [2]. On a répété cette phrase au début d'octobre et on a vu s'y refléter la pensée de beaucoup de membres de la Curie, laquelle trop facilement tendait à se considérer comme « le Saint Siège » [3]. Le pape Jean XXIII avait cependant expliqué diverses fois, durant le temps de la préparation, que autre chose était le concile, autre chose la Curie romaine. « Le concile œcuménique, avait-il dit, a une structure et une organisation qui lui sont propres et qui ne peuvent être confondues avec les fonctions ordinaires et caractéristiques des divers dicastères et congrégations qui constituent la Curie romaine, laquelle continue d'exercer, même pendant le concile, ses fonctions d'administration générale. Distinction bien précise : le gouvernement de l'Église

1. Cfr notamment H. R. GEISELMANN, *Les variations de la définition de l'Église chez J. A. Möhler* dans *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, Strasbourg, 1960, pp. 141-195.

2. *Journal de M. Icard.* Cfr R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris, 1952, p. 329.

3. Il est vrai que le can. 7 du CJC fait cette identification, mais il dit aussi, « nisi ex rei natura vel sermonis contextu aliud appareat ». Or le can. 228 dit du concile œcuménique « suprema pollet in universam Ecclesiam potestate ». C'est au moins un contexte clair.

dont s'occupe la Curie romaine est une chose ; le concile en est une autre » [1].

Cette importante mise au point n'a pas été suffisamment entendue, et les difficultés qui se sont présentées lors de la première session du concile en sont la principale conséquence. La Curie romaine en effet est tellement ancrée dans l'exercice de ses fonctions qu'elle n'a pas réalisé son rôle d'effacement devant le Concile. Certes il y avait là une difficulté psychologique très grande pour des fonctionnaires habitués à dominer en tout, de devoir se muer subitement, sans y avoir été préparés, en spectateurs ou tout au plus en membres latéraux d'un Concile, où les évêques, que d'habitude ils dirigent, allaient devenir leurs maîtres. Décidément nous ne vivions plus dans une Église conciliaire ! Cette difficulté a été ressentie surtout par la Congrégation du Saint-Office, appelée « *Suprema Congregatio* », qui bénéficie d'un régime spécial d'autorité et d'une discipline très rigoureuse. Aussi s'était-elle pratiquement insérée dans la Commission théologique préparatoire au point de se confondre avec elle et d'en éliminer tout ce qui n'était pas elle. De plus, elle avait cherché, en vertu de ses prérogatives, à dominer les autres Commissions, avec lesquelles du reste elle a refusé de collaborer. Il semblait finalement que c'était tout le concile qu'elle voulait diriger.

* * *

Aussi, les derniers jours avant l'ouverture, une atmosphère de pessimisme inquiétant régnait-elle à Rome dans beaucoup de milieux. On avait l'impression qu'il n'y aurait pas de vrai concile ; tout semblait arrangé d'avance, l'omnipotence des Congrégations et de leurs prolongements était considérée comme un fait acquis, allant de soi, comme une force entraînante contre laquelle tout viendrait inéluctablement se briser. Souvent nous nous sommes rappelé en ces jours les trois zones de la *potestas* papale dont Mgr Batiffol a plusieurs fois parlé dans ses ouvrages à propos de l'ancienne Église : 1° sa relation de métropolitain

1. Allocution de Pentecôte 1960. Cfr *Documentation catholique*, 3 juill. 1960, col. 803.

à suffragants dans les diocèses suburbicaires ; 2° sa sollicitude tempérée par rapport aux autres Églises d'Occident ; 3° la permanence des autonomies canoniques en Orient, avec nécessité d'être en communion avec le siège de Rome [1]. Cette diversité semblait ne plus exister en rien et être ramenée aujourd'hui à une uniformité écrasante et rigide.

L'Occident tout entier était devenu en un certain sens un ensemble de diocèses suburbicaires autoritativement gouvernés par les dicastères romains. L'Orient s'était séparé, sauf quelques minimes fractions réintégrées par la suite et entraînées dans le courant général, et il ne restait plus qu'une Église monolithique de plus en plus identifiée avec l'Église catholique tout court, puis, une certaine théologie aidant, avec le Corps mystique du Christ, dont le magistère était accaparé par quelques théologiens refermés sur leurs formules.

Comme des tentatives le démontreraient au début du Concile, le pape a beau parler, les décrets rédigés dans les bureaux constituent le commentaire officiel de toute parole pontificale, et les cardinaux de Curie peuvent présenter leur œuvre comme étant les désirs du Saint-Père ; ils ont même le droit d'être crus sur parole. C'est au point que certains évêques, dans les premiers jours du concile, eurent de la peine à comprendre que le discours d'ouverture de Jean XXIII, qui allait nettement contre ce courant, était une déclaration authentique et devenait le véritable coefficient du travail conciliaire. Bien qu'il ait bousculé fondamentalement beaucoup de schémas préparatoires, notamment ceux de la Commission théologique, les schémas continuaient à être présentés imperturbablement comme la pensée du Pape qui les avait, disait-on, approuvés.

* * *

Ce genre de pression, dont on devait bien vite s'apercevoir, déplut foncièrement aux Pères. Une série d'événements libérateurs se produisirent, qui ont été suffisamment rapportés par la

1. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris, 1938, p. 42-79.

grande presse pour que nous nous contentions de les énumérer : 1° le rejet des propositions concernant des listes toutes faites en vue d'établir les commissions du concile ; 2° le vote massif du 14 novembre pour l'adoption du schéma sur la liturgie, qui révéla la tendance profonde des Pères à ne pas se laisser entraîner par le courant ultra-conservateur ; 3° l'opposition au premier schéma théologique en la même journée mémorable, par le *non placet* d'un grand nombre de ceux qui ont parlé ce jour-là ; 4° l'attitude prise par le Saint-Père contre la pénible continuation de la discussion des schémas dogmatiques, alors qu'une majorité opposée atteignait presque les deux tiers.

Désormais l'Assemblée se sentait maîtresse d'elle-même, et une vraie atmosphère conciliaire, dans toute l'acception de ce terme, se révéla. Il était clair que la tentative de domination de la Curie sur le concile avait échoué. Une commission de coordination serait du reste établie un peu plus tard pour les périodes entre les sessions, et même, assure-t-on, pour après le concile. Quelques années après le Concile de Trente il fallut créer une Congrégation pour en faire observer les décisions. Il faudra, après le présent concile, en faire une pour que les décrets ne soient point anéantis. Ce dont toute l'Église a souffert depuis si longtemps : rigidité d'uniformisation, dirigisme etc., sous les apparences d'une unité factice, mais en réalité au détriment de l'unité véritable impossible à restaurer sous un tel régime, sont, on peut l'espérer, définitivement éliminés. C'est là le grand acquis de la première session du concile.

Sans doute, cela ne s'est pas fait sans quelques coups durs : une leçon ne peut profiter si on ne met les points sur les *i*. Mais on a noté tout de même que la dignité fut toujours maintenue dans les débats.

Par contrecoup, des éléments authentiquement d'Église ont repris force et vie, à commencer par l'épiscopat. De s'être rencontrés ainsi tous ensemble, de s'être parlé, d'avoir mis en commun leurs expériences, leurs difficultés, leurs espoirs, les évêques catholiques du monde entier ont pris conscience de ce qu'ils étaient collégialement. Ils ont senti le pape avec eux, l'un d'eux, dont la fonction était d'être tout à tous, empêchant, au moment voulu, des intermédiaires trop exigeants de peser sur le peuple

chrétien et sur leurs pasteurs, et de nuire ainsi à la grande liberté des enfants de Dieu, fondement de toute vie spirituelle. A petits coups discrets, mais sûrs, le Saint-Père a dirigé le concile et a dénoué les entraves que des interventions extérieures avaient voulu lui imposer. Le jour de la grande libération, due à sa décision concernant le premier schéma théologique, un prélat oriental, peu enclin cependant à s'aligner sur la conception monolithique de l'Église dont nous parlions tout à l'heure s'écria : « Comme nous sommes heureux d'avoir un pape ! » Des non catholiques ont fait une remarque semblable. Car il était clair que dans ce concile, si la Curie romaine, devenue abusivement trop puissante, a été rabaissée, la fonction du pape en est sortie relevée. Son rôle de « dernière instance » s'est admirablement réalisé dans ce concile et a rétabli l'équilibre.

* * *

Que, dans tout cet ensemble, soient en même temps réapparues des lignes de force de la structure de l'Église qui, dans la théologie catholique, avaient été bien oubliées ou perdues de vue, c'est ce que l'on ne peut s'empêcher de constater. Parmi les trois schémas ou chapitres ecclésiologiques qui ont été jusqu'ici examinés dans les séances, un à propos de la liturgie, un autre sur l'unité de l'Église, et le schéma *De Ecclesia*, des différences notoires ont pu être repérées et des jugements ont pu être portés en raison même de ce que l'esprit du concile voulait revaloriser.

On a dit et redit que le schéma liturgique avait été fait par des théologiens et des pasteurs ouverts aux questions modernes, que ce schéma faisait honneur à leurs auteurs et avait été élaboré dans des perspectives d'avenir qui avaient été heureusement pressenties. Aussi l'ecclésiologie qui s'y rencontre est-elle aérée, équilibrée, en harmonie avec les grandes recherches qui, depuis plus d'un siècle, l'ont relevée ou approfondie [1].

Les deux autres, hélas ! se ressentent beaucoup trop de la

1. Cfr C. VAGAGGINI, *I principî generali della Riforma liturgica approvati dal Concilio* dans l'*Osservatore romano* du 8 déc. 1962, p. 3 et 5.

tendance juridico-sociale d'une ecclésiologie statique, que nous ne pouvons plus accepter telle quelle depuis le grand mouvement pour l'Unité chrétienne. Ils ont été conçus par des esprits manifestement peu au courant de toutes ces tendances, et c'est pourquoi l'opposition qu'on leur a faite s'est révélée si violente. Il nous faut dire un mot de tout cela.

Notons d'abord, à propos du schéma liturgique, qu'il est tout entier ordonné vers la restauration, dans notre Église, d'éléments anciens très oubliés. En effet, le chapitre fondamental qui traite des « principes généraux pour instaurer et promouvoir la sainte liturgie » a pour but de favoriser les idées qui ont été développées non sans peine sous forme de « Mouvement liturgique » dans l'Église occidentale depuis cinquante ans. C'était implicitement reconnaître que notre Église, en l'occurence l'Église occidentale, l'Église latine, avait besoin d'une importante réforme, pour le bien de ses fidèles, laquelle contribuerait aussi à sa reharmonisation avec la chrétienté toute entière. Les trois principales questions débattues, — un accord de principe étant admis sur le tout, — le furent sur la nécessité d'introduire, en partie du moins, la langue vulgaire dans le culte, la communion sous les deux espèces, et la concélébration eucharistique — autant de choses qui ont existé chez nous dans le passé, qui existent encore dans les liturgies orientales et aussi — du moins les deux premières — dans les confessions protestantes. La réintroduction de ces valeurs religieuses nous prouve que, sur ces points assez fondamentaux tout de même, notre tradition avait abandonné des usages vénérables, dont la perte constituait un affaiblissement, puisqu'on cherche aujourd'hui à leur rendre leur valeur.

Chose à noter : les Orientaux, qu'on croyait peu intéressés par notre schéma liturgique, ont eu l'occasion d'apporter à point nommé leur témoignage sur ces trois questions, et avec d'autant plus d'à propos que plusieurs interventions défavorables d'évêques latins contre ces éléments qui remontent aux temps apostoliques, demandaient d'être réfutées. Leur présence à cette discussion, loin d'être inutile, a été très fructueuse. Au reste, la célébration de nombreuses liturgies non romaines (un bon tiers de l'ensemble) a prouvé à tous la réalité et l'exis-

tence bien vivace des autres rites dans l'Église, et a manifesté d'une manière évidente la nécessité d'un pluralisme en liturgie. D'où il ressort que la discussion autour de ce schéma a été d'un grand profit œcuménique.

* * *

Mais revenons à l'ecclésiologie proprement dite.

Le premier paragraphe du premier chapitre sur la liturgie rappelle que la liturgie de la terre est comme l'avant-goût de la liturgie céleste, et il s'étend sur cette vérité. Cette allusion et ce développement font contraste avec ce qui se trouve dans les chapitres ecclésiologiques des autres commissions, à savoir la Commission théologique et la Commission orientale. On a voulu comme à plaisir s'y limiter exclusivement à l'Église militante — expression qui, il faut le reconnaître, est venue malheureusement compartimenter des notions qui doivent rester unies. La question des membres de l'Église par exemple, ne peut se comprendre sans référence à l'Église céleste.

L'Église de la terre est entièrement orientée vers celle d'en haut. Le Christ est parti. Il doit revenir. Et le geste que les Apôtres ont eu au jour de l'Ascension de regarder vers le haut doit demeurer le geste fondamental de chaque chrétien vivant dans l'Église. « Celui qui vous a été enlevé ce même Jésus viendra comme cela, de la même manière que vous l'avez vu partir vers le ciel » (*Act.*, I, 11). Entre ce départ et ce retour, tient toute la durée de l'Église terrestre. Le chrétien est encore aujourd'hui celui qui, sachant que le Christ est parti, attend de toute son espérance de le voir revenir. Il n'y a pas de conception de l'Église valable sans cette perspective d'ouverture vers la Tête plongée déjà dans la gloire, ni sans une claire vue du caractère passager de l'Église d'ici-bas. Vouloir construire une ecclésiologie en l'omettant, c'est nécessairement s'enfermer dans une vue particlle et inexacte.

Or ceux qui ont établi le schéma sur la liturgie l'ont bien compris — disons plutôt qu'ils ne pouvaient pas ne pas le comprendre — la liturgie de la terre étant, suivant l'expression d'Urbain VIII « fille du cantique de louange qui retentit sans

interruption devant le trône de Dieu et de l'Agneau »[1]. Mais pourquoi fallait il que le schéma de la constitution dogmatique sur l'Église ne comporte qu'un seul chapitre fondamental *De la nature de l'Église militante*, et que de là on passe aux membres de cette Église, à l'épiscopat et aux évêques, aux états de perfection, aux laïcs, au magistère, à l'autorité de l'Église, aux relations entre l'Église et l'État, à l'évangélisation puis finalement à l'œcuménisme sans qu'on ait abordé ce point de vue essentiel ?

Quant au schéma sur l'Unité de l'Église, après une sorte de prologue, introduit pour la forme, il passe immédiatement aux notions juridiques de l'Église, pour arriver à ne parler que de Pierre et de la papauté, avant d'aborder des questions toutes concrètes. Presque rien ni dans l'un ni dans l'autre schéma sur la collégialité épiscopale, la grosse question du concile.

C'est tout ce que nous pouvons dire ici, car ces documents ne sont pas encore dans le domaine public. Mais on comprend qu'un très grand nombre de Pères se soient insurgés contre l'unilatéralisme de ces schémas, et en aient demandé la refonte.

* * *

Un des acquis principaux de cette session est la collation d'une juridiction, en matière liturgique, aux conférences épiscopales[2]. C'est là un grand changement dans la vie de l'Église, changement qui atténue la centralisation excessive dont nous parlions tout à l'heure. De plus, on sait que le temps entre les deux sessions du concile sera employé à des travaux actifs de mise à jour des schémas qui n'ont pu être examinés encore, pour les réduire, les mieux agencer, et les rendre conformes à l'esprit du concile. Or ces remaniements devront être transmis par la Commission de coordination aux évêques, par le moyen des présidents des conférences épiscopales. On peut donc présumer que ces conférences épiscopales et leurs présidents constitueront dorénavant un

1. Bulle *Divinam psalmodiam*, citée dans la Bulle *Divino Afflatu* de Pie X, reproduite au début du *Missale romanum*.
2. Cfr C. Vagaggini, *l. c.*, p. 5.

intermédiaire reconnu dans l'Église, et que leur fonction modifiera progressivement le caractère uniformiste du gouvernement ecclésiastique actuel. C'est donc vers une nouvelle structure juridique que se développeront désormais les éléments existants, structure qui pourrait ressembler finalement aux anciens patriarcats. Ainsi, une possibilité de regroupement sera offerte aux chrétientés séparées.

A ce point de vue, signalons aussi que l'attitude d'opposition prise par une majorité écrasante des Pères du concile à l'égard de la conception centraliste de l'Église semble constituer une mise au point bienfaisante de cette identification sommaire du Corps mystique du Christ avec l'Église catholique « romaine », généralement confondue avec la pyramide dont nous parlions au début de cet article. Les Pères auront à se prononcer sur cette idée au concile. Aussi est-il opportun de signaler ici que cette identification énoncée sans nuance, engendre nécessairement chez les non catholiques une conception erronée de notre Église, dont sont responsables ceux qui s'obstinent à la propager sans y mettre les atténuations nécessaires. Bien plus, à vouloir maintenir de force cette ecclésiologie, leurs auteurs lui nuisent, en y introduisant le principe de division le plus funeste, car c'est de cette hypertrophie que précisément les non catholiques se détournent. Mais une communion pure et simple avec l'Église de Rome, c'est-à-dire avec celle qui continue l'Église fondée par Pierre et Paul, les princes des Apôtres, et qui, de ce chef, a toujours eu une priorité sur les autres, et avec laquelle tous doivent être unis en raison de l'unité même du Christ, une communion qui n'exclurait même pas l'énoncé d'une juridiction respectueuse des valeurs humaines et évangéliques, qui pourrait d'emblée la refuser ?

Si des événements historiques sont venus amoindrir ou détruire des liens qui ont existé jadis, reconnaissons que tout contribue aujourd'hui à chercher à les rétablir, en tant que tous recherchent à réparer les brisures.

Car en tout ceci, une chose est claire : les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, sont tous penchés sur le Mystère de l'Église. Nous sommes, nous catholiques, en pleine recherche comme les autres. Si nous croyons posséder des éléments que

les autres n'ont pas, ayons l'humilité de reconnaître qu'il y a beaucoup de notions sur lequels nos efforts doivent encore se porter. Pourquoi le concile ne se limiterait-il pas, en matière d'ecclésiologie, à encourager ces efforts, et à montrer sa bienveillance pour tous ceux qui, dans le monde chrétien, se passionnent en ce moment autour de cette recherche ?

D. O. ROUSSEAU.

Les saints Pères, organes privilégiés de la Tradition[1]

Nous ne nous appliquerons pas ici à préciser les conditions en quelque sorte juridiques ou canoniques auxquelles on peut fonder sur les Pères une argumentation théologique : cela relève des traités de critériologie théologique. Nous ne reviendrons pas non plus sur le rôle du magistère institué dans l'approbation des Pères et, par là, dans l'établissement de leur autorité. Ce point très important, reconnu déjà dans l'antiquité [2], est entré dans la systématisation formelle à la suite de la réaction suscitée par le dictum de Gratien [3] : il est trop bien

1. Les pages suivantes sont extraites d'un ouvrage à paraître incessamment : *La Tradition et les traditions*. II. *Essai théologique*. Sur « les Pères », voir Mgr FESSLER, *Institutiones Patrologiae*, t. I. Innsbruck, 1890, p. 15-57 ; D. GORCE, *Petite Introduction à l'étude des Pères*. Paris, 1928 ; E. AMANN, art. *Pères (de l'Égl.)*, dans *D. T. C.*, XII (1933), col. 1192-1215 ; M.-J. CONGAR, *L'esprit des Pères d'après Möhler*, dans *V. S.* Suppl., avril 1938, p. 1-25 (reprod. dans *Esquisses du Myst. de l'Église*. Paris, 1941, p. 129-148) ; O. ROUSSEAU, *Théologie patristique et théologie moderne*, dans *V. S.*, 80 (janv. 1949), p. 70-87 ; ID., *S. Bernard , « le dernier des Pères »*, dans *S. Bernard théologien* (*Anal. S. Ord. Cisterc.*, 9 : 1953), p. 300-308 ; J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. I, Paris, 1955, p. 11-14 ; A. MANDOUZE, *Mesure et démesure de la Patristique*, dans *Troisième Congrès internat. des Études patristiques*. Oxford, 1959 (*T. U.*, 78 : 1961) ; H. TARDIF, *Qu'est-ce que la Patrologie ?* Toulouse, 1961 ; A. BENOIT, *L'actualité des Pères de l'Église*. Neuchâtel-Paris, 1961.

2. Voir S. Vincent de Lérins, puis Hormisdas, le Décret dit de Gélase, le pape Célestin pour S. Augustin : textes dans *D. T. C.*, XII, 1194 s. et 1197 ; H. VAN LAAK, *Theses quaedam de Patrum et Theologorum magisterio, necnon de fidelium sensu*. Rome, 1933.

3. GRATIEN, dictum ante D. XX c. 1 ((FRIEDBERG, col. 65) : « Plurimi tractatorum, sicut pleniori gratia Spiritus Sancti, ita ampliori scientia aliis praecellentes, rationi magis adhaesisse probantur. Unde nonnullorum Pontificum constitutis Augustini, Ieronimi atque aliorum tractatorum

tenu aujourd'hui pour avoir besoin qu'on l'établisse à nouveau. Il ne représente rien de spécifique, il reste extérieur à la question que nous voudrions aborder ici et que nous formulerions ainsi : Qu'est-ce qui fait, des Pères, des témoins privilégiés de la Tradition et, à ce titre, un « lieu théologique » original et de grand prix ? Cette question ne se situe pas au niveau d'une casuistique de l'argument patristique, elle se situe à celui d'une ontologie chrétienne et met en cause, d'un côté une vue de l'Église et de sa vie historique, d'un autre côté, une reconnaissance de l'*ethos* propre des Pères.

« Les Pères », qu'est-ce à dire ? Comment définir cette classe d'hommes ? La théologie catholique dispose d'une définition et de critères suffisants : orthodoxie de la doctrine, antiquité, sainteté de vie, approbation par l'Église et surtout par l'Église romaine, dans la communion de laquelle les auteurs en question ont vécu et sont morts. Ce critère a été parfois critiqué par des historiens qui, parlant en purs historiens et patrologues, lui reprochaient d'introduire une appréciation étrangère à l'histoire, portée qu'elle est au nom d'une orthodoxie et d'un magistère [1].

La critique est sans doute juste du point de vue de l'historien, mais elle n'ébranle pas l'homme d'Église ou le théologien qui, comme tel, admet la valeur d'une référence dogmatique. Cependant, cette définition, accompagnée de ses critères, reste assez extérieure, descriptive, et ne caractérise pas la fonction historique des Pères par le dedans. De plus, elle demeure imprécise en un de ses éléments : comment apprécier et appliquer le note d'« antiquité » ? Les auteurs ne sont pas d'accord [2]. Sera-ce par référence, non à une donnée chronologique comme telle, mais à la culture antique comme cadre de pensée et moyen

dicta eis videntur esse praeferenda ». Les canonistes avaient vite réagi en rétablissant la primauté du magistère papal : cfr CH. MUNIER, *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIIIe au XIIIe s.* Mulhouse, 1957, p. 183 s. Parmi les théologiens, un HUGUES DE READING (Amiens, Rouen), *Dialogorum libri VII*, lib. I, interr. V et lib. V, interr. XII (P. L., 192, 1145 B, 1206 D), un S. THOMAS (IIaIIae, q. 10, a. 12), tiennent que leur « autorité » vient aux Pères de l'*Ecclesia* et du Siège apostolique.

1. Voir par exemple, en dernier lieu, A. BENOIT, *op. cit.*, p. 31 s.

2. Cf. J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age.* Bruxelles-Paris. t. II, 1947, p. 176-179.

d'élaboration intellectuelle ? C'est ce qu'on fait généralement, et c'est valable, croyons-nous. En effet, ce fut la vocation, le rôle historique et la grâce des Pères, de donner au christianisme sa forme et son expression dans le monde de la culture gréco-latine de l'Empire. Ce trait les caractérise historiquement d'une façon, qui pour être extérieure, ne laisse pas d'être topique et valable. Il est raisonnable de considérer l'âge patristique comme finissant, en Occident, avec Boèce, S. Grégoire et S. Isidore : des hommes qui, très précisément, y sont les derniers grands héritiers de la culture antique. Pourtant, le critère n'est pas entièrement adéquat. Il a existé des Pères en dehors du cadre culturel gréco-latin : Pères syriens, perses, arméniens, école de Nisibe, etc. Ils ont incontestablement en commun avec ceux que tout le monde appelle les Pères, une certaine manière caractéristique de traiter l'héritage dogmatique chrétien, manière que nous préciserons plus loin et qui semble caractéristique des Pères à un niveau plus intime et plus profond que celui de la culture gréco-latine. C'est parce qu'on trouve en eux cette manière que certains auteurs de siècles plus récents ont pu être classés parfois parmi les Pères : S. Bède, Rhaban Maur, et même S. Bernard.

Une rapide enquête historique portant sur l'usage de titre de « Pères » va, après nous avoir posé de nouvelles difficultés, car cet usage nous apparaîtra multiple et peut-être même diffus, nous mettre sur la voie d'une notion plus intérieure et plus satisfaisante.

1. Le Nouveau Testament reprenait l'expression juive « les Pères », « nos (vos) pères » pour désigner les ancêtres qui avaient été les témoins et les bénéficiaires immédiats des grands faits de la promesse, de l'exode, de l'alliance sinaïtique, etc. [1]. Par dessus tout, Abraham était le père, et Yahvé était invoqué sous le titre de « Dieu de nos pères ». Ces usages se retrouvent parfois dans la tradition chrétienne, où il arrive que « les Pères » désignent les patriarches de l'Ancien Testament [2]. Les Juifs avaient un sens très vif du père comme de celui de qui l'on

1. Cf *Lc* 1, 55 ; *Jn* 6, 21, 49 ; 1 *Co* 10,1 ; comp. *Rm* 15,8 etc.
2. Par exemple chez S. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moral.*, XVIII, 26, 39

procède et sur lequel on s'appuie [1]. Le titre était étendu au maître [2] et il est à présumer que cet usage a influencé l'emploi chrétien du vocable.

2. Le titre de « Père » a été attribué aux évêques ou pasteurs du troupeau [3].

3. Il est donné à ceux qui ont définit la foi de l'Église ou sa discipline dans les conciles [4] : usage qui s'est maintenu jusqu'à nous.

4. Les docteurs éminents en doctrine et qui sont invoqués comme témoins authentiques de la foi de l'Église [5]. Ce sont eux

(P. L., 76, 58 : « antiqui patres ») ; *Hom. 19 in Evang.*, 1 (76, 1154) et cfr M. WEBER, *Hauptfragen der Moraltheol. Gregors d. Gr.* Fribourg, 1947, p. 51 et 52 ; encore S. THOMAS D'AQUIN, IIaIIae, q. 1, a. 7 (« fides patrum ») ; q. 174, a. 6 ; IIIa, q. 8, a. 3, ad 3 ; etc.

1. Cf. G. SCHRENK, dans *Kittel*, V, p. 959, 983-84.

2. *Ibid.*, p. 953, 35 s. ; 977, 1007. L'idée de maître-père avait un lien avec celle de *paradosis* : cfr p. 976.

3. Polycarpe est « père des chrétiens » (*Mart. Polyc.*, 12, 2 ; A. BENOIT, *op. cit.*, p. 5-6) ; les chrétiens de Lyon s'adressant à l'évêque de Rome, « Pater Eleuthere » (EUSÈBE, *H. E.*, V, 4, 2 ; *S. Ch.* 41, 1955, p. 27) ; Timetius et Jacques s'adressant à S. Augustin, « venerabili patri episcopo Augustino » (*De gestis Pelagii ad Aurelium episcopum*, 24, 48 : P. L., 44, 347) ; S. LÉON, *Sermo* 4 (P. L., 54, 149). Titre donné, par extension, à de simples prêtres : S. ÉPIPHANE, *Panarion*, haer. 75,4 (*P. G.*, 42, 513 ; *E. P.*, 1108). Le terme *Papa* a le même sens : cfr P. DE LABRIOLLE, *Papa*, dans *Bull. du Cange*, 3 (1928), p. 65-75 ; ID., *Une esquisse du mot « Papa »*, dans *Bull. d'Anc. Litt. et d'Archéol. chrét.*, 1 (1911), p. 215-220.

4. S. BASILE, *Epist.*, 140, 2 (*P. G.*, 32, 588) ; S. CYRILLE D'ALEX., Sommation adressée à Nestorius, nov. 430 (MANSI, 4, 1072 D) ; *Epist.* 39, (P. G., 77, 180 D) ; Concile de Chalcédoine, Dz. 148 ; JEAN DIACRE, *Epist. ad Senarium*, 13 (P. L., 59, 406) ; 2me concile de CP, 553, Dz. 212 ; Concile de Latran de 649, can. 20 (Dz. 274) ; 3me concile de CP, 680-681 (Dz. 290 et 291) ; 2me concile de Nicée, 787 (Dz. 302 et 303) ; LÉON IX : JAFFÉ 4302 (n. 10 : P. L., 143, 751) ; HUMBERT DE MOYENMOUTIER, *Adv. Simoniacos*, III, 28 (*Libelli de Lite*, I, p. 234, 32 = ceux qui, dans les conciles ont déterminé la vie canonique de l'Église) ; S. THOMAS D'AQUIN dit sans cesse, en parlant du Symbole de Nicée : « In symbolo Patrum » : voir par exemple *In Symbolum*, art. 2, « dicitur in Symbolo a patribus » ; art. 3, « et ideo sancti patres ad hoc removendum addiderunt... »

5. ORIGÈNE, *In Numer.*, hom. 22, 2 (G. C. S., 30, p. 206) ; S. ATHANASE, *Epist. ad Afros*, 6 (P. G., 26, 1040) et cf. P. SMULDERS, dans *R. S. R.*, 40 (1952), p. 56 s. ; S. CYRILLE fait lire un dossier patristique à la première session d'Éphèse, 22 juin 431 (MANSI, 4, 1084 s.) ; le 5me concile œcuménique (2me de CP), 553, proclame suivre « les saints pères et docteurs de

qui, cités soit conjointement avec les Pères des conciles antérieurs, soit pour leurs écrits, fournissent l'argument patristique si développé aux cours des querelles doctrinales des IVe et Ve siècles (arianisme, nestorianisme, pélagianisme, monophysisme). Ce sont normalement des évêques. Cependant, S. Augustin a, le premier, invoqué l'autorité du prêtre Jérôme, qui venait tout juste de mourir, comme celle d'un Père [1].

5. Dans la même acceptation, le terme a été appliqué spécialement, sinon réservé, aux papes. Ce fut en particulier le cas chez les promoteurs de la réforme grégorienne et chez S. Grégoire VII lui-même [2].

6. Les initiateurs, modèles et législateurs de la vie monastique [3]. L'Abbé lui-même, qui est cela pour son monastère, porte plus spécialement le titre de « père » [4].

De cet éventail assez considérable d'usages, une signification commune ressort. On a donné le nom de « pères » *à ceux qui ont déterminé quelque chose dans la vie de l'Église*, soit quant à sa foi, soit quant à sa discipline ou son comportement. Les Pères sont, pour S. Léon, « ceux dont nous vénérons et suivons l'enseignement [5] ». On a été, sous quelque rapport, engendré par eux. Ce qui fait de nous ce que nous sommes nous vient de plus haut que nous, d'avant nous : c'est un héritage. Telle est sans aucun doute l'idée qu'a eu le grand moment chrétien que nous appelons le moyen âge. Mettant en œuvre la

l'Église », et il nomme, dans l'ordre chronologique, en mêlant Grecs et Latins, Athanase, Hilaire, Ambroise, Basile, Grégoire le théologien et Grégoire de Nysse, Augustin et Léon, Théophile, Jean de CP, Cyrille, Proclos... ; S. GRÉGOIRE, *Epist.*, IX, 147 (M. G. H., II, p. 146, 2) : « Cyrillum patrem catholicum veneratur ».

1. *C. Julianum*, I, 7, 34 (P. L., 44, 653).

2. HUMBERT DE MOYENMOUTIER : cf. A. MICHEL, *Die Sentenzen...*, p. 3 n. 2, 9 n. 1, 117 et n. 3 ; S. PIERRE DAMIEN, *Epist.*, I, 12 (P. L., 144, 215 D) ; S. GRÉGOIRE VII, *Reg.* II, 67 (éd. CASPAR, p. 224, 28) ; ANSELME DE LUCQUES, *Coll. Can.*, I, can. 42 (éd. THANER, p. 2).

3. Cfr les titres : *Vitae patrum* ; *Sancti patres heremitae* ; S. BENOIT, *Reg.*, c. 9 (quatre fois) ; ANTONINI PLACENTINI, *Itinerarium*, VIe s. (C. S. E. L., 39, p. 188, 15 ; p. 180, 20, « sanctus pater Hilario ») ; etc.

4. Voir BLAISE-CHIRAT, *Dictionn. du Latin chrétien*, s. v. *Pater*, n° 5.

5. *Epist.* 69, 2 (P. L., 54, 891 B).

documentation des canonistes, Ch. Munier écrit : « Du IX[e] au XII[e] siècle, les compilateurs ont utilisé le terme *Patres* pour désigner toutes leurs *auctoritates*. Ils ont compris sous ce vocable aussi bien les Pères de l'Église, entendus au sens moderne du mot, que les souverains pontifes et les membres des conciles. Les diverses acceptations du terme *Patres* ont donc fusionné pour qualifier finalement tous les témoignages admis à exprimer le droit de l'Église (...) Atton de Verceil, vers le milieu du X[e] siècle, représente tous les garants de la tradition canonique par les expressions : *ius Patrum*, *sanctorum Patrum edicta* ou *sanctorum Patrum institutiones* (...) Il serait possible de recueillir de nombreuses formules de ce genre dans les ouvrages de polémique suscités par la querelle des investitures »[1]. De fait, on pourrait ajouter plus d'une référence à celles qui sont ensuite données et qui se limitent aux canonistes. Citons, par exemple, ce texte significatif de Placide de Nonantula : « Sancti Patres, et praecipue apostoli vel evangelistae... qui sententialiter diffinierunt »[2]. Tel est le sens qui revient aussi dans l'expression si fréquemment employée, un véritable « topos » ecclésiastique : Ne pas transgresser les frontières ou les règles fixées par les Pères[3], par où l'on entend à la fois les auteurs scripturaires, les Pères de l'Église, ceux des conciles, les papes, bref, toutes les autorités normatives, tous ceux qui ont donné à la tradition ecclésiastique les traits de son visage. Il serait aisé de suivre ce sens cumulatif jusqu'à l'époque la plus récente.

Nous savons déjà que si les « Pères » ont pu ainsi déterminer

1. *Op. cit.* (n. 3), p. 103.

2. *De honore Ecclesiae*, c. 70 (*Libelli de Lite*, III, p. 597, 32-35).

3. Origine biblique : *Dt* 19, 14 ; *Pr* 22, 28 ; 23, 10 ; comp. *Ex* 19, 12. Cfr à Diognète, XI, 5 (S. Ch. 33, 1951, p. 80-81) ; ORIGÈNE, *Ad Afric.*, 5 (P. G., 11, 60 A) ; S. JÉRÔME, *Epist.* 63, 2 (P. L., 22, 608) ; ACACE à S. Cyrille d'Alex., en 431 (*Acta Conc. Œc.*, I/1, 7, p. 146) ; GÉLASE à Honorius (Jaffé, 625 ; P. L., 59, 30) ; concile de Francfort, oct. 794 ; S. BERNARD, critiquant Abélard, Epist. 193 (P. L., 182, 359) ; PIERRE LE MANGEUR, suivi par l'auteur d'un Prologue sur les *Sentences* (R. MARTIN, *Note sur l'œuvre littér. de P. le M.*, dans R. T. A. M., 3 (1931), p. 54-66), la Somme de Vat. Lat. 10754 (cfr A. LANDGRAF, *ibid.*, p. 353) ; ALAIN DE LILLE (cfr M. D. CHENU, *La Théol. au XII[e] siècle*, p. 380, et voir p. 389 n. 2 ; p. 393 s.) ; GRÉGOIRE IX, lettre *Ab Aegyptiis* aux théologiens de Paris, 7 juill. 1228 (Dz. 442) ; etc.

authentiquement quelque chose dans la vie de l'Église, c'est parce qu'ils ont été « inspirés », éveillés, éclairés, guidés, fortifiés, par le Saint-Esprit [1]. C'est ainsi qu'ils sont eux-mêmes les « *saints* Pères », auteurs de quelque chose dans la sainte Église. On sait que le moyen âge appelait les docteurs qui sont pour nous, par excellence les Pères, *Sancti* : une expression qui, loin d'être une formule banale, est pleine de signification [2]. De fait, quand on considère le rôle qu'ont joué un S. Athanase ou un S. Hilaire pour la foi en la sainte Trinité, un S. Basile pour fixer la croyance en la Personne divine du Saint-Esprit, un S. Jérôme pour donner aux Latins un meilleur texte des Écritures saintes, un S. Augustin pour la doctrine de la grâce, un S. Cyrille et un S. Léon pour celle de l'Incarnation, ou encore les conciles correspondants à ces divers chapitres, et après eux tant d'autres saints et d'autres conciles, on comprend combien des hommes et des assemblées suscités par Dieu et soutenus par son Esprit, pouvaient seuls avoir une action aussi décisive pour déterminer, dans les conjonctures et sur les points où ils furent appelés à le faire, la vie du Peuple de Dieu. Il y a vraiment, dans la suite et l'ensemble de telles tâches, une prolongation, toute subordonnée et seconde, mais réelle, du rôle que joue, au niveau des fondements premiers, les saintes Écritures, inspirées elles-mêmes au sens absolu du mot [3].

Tout comme ces Écritures, d'ailleurs, tout comme l'Église, la tradition des Pères est humaine, très humaine. Ce n'est pas une épiphanie de gloire, mais une œuvre de Dieu dans des vases fragiles et terreux, une œuvre dont la ligne lumineuse n'est discernable qu'à la foi, et à une foi qui, tout en assumant les

1. Relire notre *La Tradition et les traditions*. I. *Essai historique*. Paris, 1960, p. 151-166 ; G. BARDY, *L'inspiration des Pères de l'Église*, dans *R. S. R.*, 40 (1952 = *Mél. Lebreton*, 2), p. 7-26.

2. Pour le XII[e] s., voir A. LANDGRAF, *Zum Werden der Theologie des 12. Jahrh.*, dans *Z. K. T.*, 79 (1957), p. 417-433 : p. 421 s., 431 et surtout p. 422 n. 27. Pour S. Thomas, voir *III Sent.*, d. 25, q 2, a. 2, q[a] 1, ad 5 ; *C. errores Graec.*, proem. ; discours de maîtrise, 1256, avec citation d'*Ephés.*, 3, 8-9, « Mihi omnium *sanctorum* minimo data est gratia haec in gentibus evangelizare... » (*Opusc.*, éd. Lethielleux, IV, p. 493) ; *Quodl. XII*, a. 26.

3. Sur cette continuité, voir *La Trad. et les trad.*, I, p. 161 s. ; notre étude sur *Sacra doctrina*, parue dans la *Festgabe Geiselmann;* S. Thomas, *Quodl. XII*, a. 26.

apports de la raison, ait surmonté bien des objections ou des difficultés. Les Pères sont largement conditionnés par la culture de leur temps, les procédés de sa rhétorique, son platonisme diffus, entraînant une opposition entre le sensible et l'idéal, etc. Ils ont été aussi étroitement conditionnés par les hérésies de leur époque. Tout cela se marque en particulier dans leur exégèse qui, non seulement est allégorisante à l'excès, avec une naïveté qui tourne à l'inacceptable, mais qui manque de la vision historique, des ressources philologiques et de la connaissance de contextes, des parallèles ou des antécédents, dont nous disposons aujourd'hui. Quand, à la suite du magistère, nous magnifions ici l'intelligence que les Pères ont eue des Écritures, nous ne prônons évidemment pas un retour à un état naïf, qui risquerait aujourd'hui d'être enfantin, dans l'usage ou l'ignorance des ressources de la raison scientifique au service de la foi. Les siècles ont progressé, aucun d'eux n'a manqué d'une mission et d'une grâce. Le nôtre n'est déshérité par rapport à aucun.

C'est pourquoi certains réagissent contre l'actuel retour aux Pères, où ils voient un engouement mal contrôlé, et même une régression. Tel était le cas, dans les années qui ont précédé sa mort prématurée, de ce merveilleux ami, de cet homme vraiment spirituel qu'était dom Clément Lialine. Il trouvait qu'on attribuait aux Pères une valeur trop absolue, qu'on ne distinguait pas entre ce qu'il y avait de « pérenne » en eux, et leur valeur historique, relative à un moment précis, très important d'ailleurs, de l'histoire. Il lui semblait qu'on privilégiât indûment une époque révolue, alors que le Saint-Esprit a travaillé et parlé dans les siècles qui ont suivi, et qu'il travaille encore et parle dans le nôtre. La vraie valeur décisive était l'Église avec son magistère vivant [1]. Si dom Lialine avait

1. Dom Lialine étendait sa réaction au mouvement biblique, dans lequel il voyait également un excès. Le sens catholique, disait-il, n'est pas tant pour une lecture individuelle de la Bible. L'eucharistie est donnée au fidèle individuel, pour l'incorporer, mais la Bible est donnée *à l'Église* comme telle, à la hiérarchie, comme texte et appui de sa prédication, et seulement de façon annexe au fidèle, pour nourrir sa vie personnelle. [Peut-être y eut-il, au cours de l'incessante évolution de pensée, chez D. Lialine, et dans les dernières années de sa vie, une opposition irrai-

connu le texte de la conférence prononcée lors des fêtes de S. Grégoire Palamas, en 1960, par le patrologue orthodoxe qu'est le Père Georges Florovsky, il y aurait trouvé, avec une joie profonde, une expression fort remarquable de considérations analogues.

Le P. Georges Florovsky réagit, lui, contre une façon, assez répandue, il faut le dire, de concevoir l'Église Orthodoxe comme « Église des Pères », « Église des Sept Conciles œcuméniques », qui reviendrait à penser que le Saint-Esprit *a parlé* en elle, mais seulement jusqu'à une certaine date, aujourd'hui révolue ; depuis 749, date où meurt S. Jean de Damas, ou 787, date du septième concile œcuménique, l'Église Orthodoxe ne connaîtrait plus de visite vraiment créatrice de l'Esprit et ne pourrait que répéter et commenter les textes « inspirés » des Pères et des conciles anciens. Cette conception est fausse, dit le P. Georges Florovsky. L'Église n'est pas seulement apostolique, elle est aussi, et du même mouvement, patristique dans *toute* sa vie historique, c'est-à-dire que la grâce des Pères existe en elle aujourd'hui et toujours. Il le montre en ces termes remarquables, où s'exprime une idée profonde, tant de la Tradition que du rôle providentiel des Pères :

C'est seulement parce que l'Église est patristique qu'elle continue d'être apostolique. Ce rapport peut se décrire de différentes manières. Citons une autre hymne de l'office des trois docteurs : « Par la parole de la connaissance sont constitués les dogmes exprimés auparavant par des pêcheurs en paroles simples, dans la connaissance, par la force de l'Esprit, car il fallait qu'ainsi notre simple vénération atteigne sa pleine complexion ». Il y a donc deux stades dans l'affirmation de la foi chrétienne. « Notre simple vénération » demande à « atteindre sa pleine complexion ». Il y avait donc un appel intérieur, une logique intérieure, une nécessité intérieure à atteindre cette complexion. En vérité, l'enseignement des Pères est la même simple

sonnée à la pensée occidentale en général, et notamment à son interprétation de la doctrine patristique, opposition due à l'influence de V. Lossky, qu'il appréciait beaucoup. Pour ce dernier, les Pères grecs, source de toute la littérature postérieure, n'étaient pleinement intelligibles que dans la tradition qui leur était immédiatement dépendante, à savoir la tradition byzantine, laquelle ne serait jamais vraiment familière aux Occidentaux. (N.d.l.R.)].

prédication transmise et gardée par les apôtres une fois pour toutes. Mais il lui était nécessaire de s'exprimer entièrement et de se développer dans un corps unique à l'articulation bien attestée, développée par la raison (logos) et pourtant grâce à la force de ce même esprit. (...) Le terme, l'esprit (ou la pensée) des Pères traduit une structure intérieure dans la théologie orthodoxe ; il est non moins important que la parole de la sainte Écriture et il ne se sépare jamais d'elle. Comme l'a bien dit dernièrement un écrivain estimé : « L'Église catholique de tous les siècles n'est pas simplement l'enfant de l'Église des Pères, mais elle est et reste l'Église des Pères ».

(...) Le nom « Pères de l'Église » se donne ordinairement aux maîtres de l'Église ancienne. L'opinion que leur autorité et leur crédit dépendent de leur ancienneté, de leur proximité à l'« Église primitive », de l'Église des premiers siècles, règne généralement. Saint Jérôme a cependant déjà rejeté cette conception. En réalité, dans la marche de l'histoire ecclésiastique, il n'y avait ni diminution de l'autorité ni diminution de l'immédiateté de la connaissance spirituelle, et pourtant cette idée de la « diminution » a fortement influencé notre pensée théologique contemporaine. L'opinion consciente ou inconsciente, selon laquelle l'Église ancienne était, d'une certaine manière, plus près de la source de la vérité, règne souvent.

(...) L'accent habituel mis sur les « sept conciles œcuméniques » n'est pas, en réalité, bien meilleur, quand il tend, comme cela se fait d'ordinaire, à limiter l'autorité spirituelle de l'Église aux huit premiers siècles, comme si le « siècle d'or » était passé et que nous nous trouvions déjà maintenant dans un siècle de fer, de beaucoup inférieur en vitalité et authenticité spirituelles (...) Le caractère de l'Église orthodoxe orientale aurait-il changé à un certain moment déterminé de l'histoire, au point que le développement postérieur soit d'une authenticité et d'une importance moins grande ou qu'il n'ait aucune autorité ? [1]

Le P. Georges Florovsky récuse cette perspective et revendique pour l'Église, pour le labeur théologique qui se poursuit en elle, une pleine continuité d'esprit et de grâce, de génie et d'autorité spirituelle, avec les premiers siècles de sa vie.

Il ne serait pas difficile de recueillir, chez nous, des témoignages de même sens. L'idée d'*Ecclesia universalis*, qui embras-

1. Georges Florovsky, *Grégoire Palamas et la Patristique*. trad. fr. dans *Istina*, 8 (1961-62), p. 114-125 : pp. 116-119.

sait l'Église dans son unité et sa continuité « depuis Abel, le premier juste, jusqu'au dernier à venir des élus », a été très présente aux esprits jusqu'au XVIIe siècle[1]. On ne mettait pas alors de coupure entre l'Église des Pères, inspirée, et l'Église postérieure aux Pères, qui ne l'aurait pas été. Cependant, on gardait le sentiment d'un moment d'inspiration créatrice dont les siècles ultérieurs seraient à jamais dépendants. Jean Driedo, une quinzaine d'années avant le concile de Trente, assimile la Scolastique aux Pères : le décisif, à ses yeux, n'est pas l'antiquité chronologique, mais une orthodoxie manifestée par l'approbation de l'Église, surtout celle de l'Église romaine[2]. La réalité « Église » a nettement le pas sur la réalité « antiquité chrétienne ». Même point de vue dans l'enseignement pontifical de l'époque moderne : soit qu'il réprouve les accusations de rationalisme portées contre la théologie scolastique, accusations par lesquelles on justifierait une attitude d'éloignement ou de critique à son égard[3], soit qu'il mette en garde contre une certaine préférence donnée à l'ancien comme tel, à l'indistinct, au non-articulé, au prédialectique comme tels, au risque de sous-estimer l'enseignement actuel du magistère[4]. Il se pourrait, en effet, qu'une préférence systématique pour les Pères procédât d'un anti-intellectualisme douteux. Il se pourrait aussi qu'elle procédât, dans le catholicisme d'aujourd'hui, d'un manque de confiance en ses propres forces : il chercherait alors un appui dans les siècles passés, d'une vitalité plus grande et plus naïve. Il se pourrait enfin qu'elle procédât d'une idée historisante et documentaire, statique et académique, de la Tradition, allant de pair avec une insuffisante considération de l'Église vivante. Tel fut, nous l'avons vu, le cas des jansénistes et parfois des gallicans, ainsi que des historiens qui appuyèrent le schisme vieux-catholique, Döllinger par exemple. Tel est le danger que recèle un usage trop peu nuancé du « canon

1. Voir *Ecclesia ab Abel*, dans *Abhandlg. über Theol. u. Kirche. Festgabe K. Adam*. Dusseldorf, 1952, p. 79-108.

2. Cfr J. MURPHY, *The notion of Tradition in John Driedo*. Milwaukee, 1959, p. 145-165.

3. Ainsi PIE IX : cfr Dz., 1780, 1713.

4. Ainsi PIE XII, encycl., *Humani generis* : Dz. 3014 ; comp. Dz. 1320.

lérinien » usage par lequel on interdirait à l'Église de vivre autrement qu'en répétant son passé, et de dépasser jamais les formes de son enfance.

On risquerait ainsi de blesser gravement le caractère missionnaire de l'Église, c'est-à-dire la mission qu'elle a reçue, avec la grâce correspondante, de rendre l'Évangile coextensif et présent à toute l'histoire humaine. Le travail qu'ont accompli les Pères, d'exprimer et d'expliquer l'Évangile dans le *logos* de la culture antique, est à faire aujourd'hui et sera à faire demain, à l'égard d'autres mondes humains. A cet égard, les Pères ont eu un rôle historiquement conditionné et défini, qui ne doit pas stériliser ou interdire, mais au contraire inspirer et stimuler, d'autres rôles historiques analogues. Pour les remplir, l'Église de tous les temps et de chaque siècle demeure aussi pleine de sève et de promesses que l'Église des IVe et Ve siècles.

Pourtant, l'époque des Pères garde quelque chose de particulier et de privilégié. Il faut le reconnaître, non par quelque goût romantique du primitif ou de l'enfance, mais au nom de ce que représente, historiquement, cette époque, dans la vie de l'Église. Elle représente le moment où le dépôt de la foi apostolique a été précisé par rapport à certaines interprétations rejetées comme hérétiques. C'est le moment où la foi prend, pour la première fois, forme et expression dans un discours humain. Les apôtres et le simple kérygme de la prédication n'avaient pas à faire cela, mais la croyance implantée dans une société cultivée ne pouvait pas éviter de l'entreprendre. Ce fut le rôle historique des Pères, et aussi des grands conciles dogmatiques. Parmi ceux-ci, les quatre premiers ont une sorte de primauté [1]. C'est que, comme les Pères, dont ils sont contemporains, ils ont eu à préciser les assises fondamentales de la croyance, le dogme trinitaire et le dogme christologique ; ils ont eu à inventer *la langue catholique*, celle qu'on parlerait toujours !

Ils ont aussi posé, dans leurs canons, les bases de la discipline ecclésiastique. Beaucoup d'autres dispositions se sont ajoutées par la suite, mais celles-là sont restées. Ce sont les Pères

1. Voir *Le Concile et les conciles*. Paris et Chevetogne, 1960, p. 75-109.

qui ont fait la tradition canonique de l'Église : le titre de «pères» sans cesse repris dans les expressions *statuta patrum, traditiones patrum,* leur est souvent donné dans ce contexte [1].

C'est enfin à l'époque des Pères qu'on été fixées les formes de la célébration liturgique telle, pour le fond, que nous la pratiquons encore aujourd'hui. Au milieu du IVe siècle, on est sorti de la période d'improvisation liturgique : « La période de création peut se situer entre le milieu du IVe siècle et environ 650 ou la fin du VIIe siècle » [2]. En Orient, les anaphores classiques sont fixées au IVe siècle : celle des Constitutions apostoliques et celles qui portent le nom des grands docteurs ; anaphores de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze, de S. Cyrille, voire, en son état antiochien premier, celle de S. Jean Chrysostome.

Ainsi, dans les trois domaines de la foi, du culte et de la discipline, *les Pères ont engagé l'Église* en ce moment décisif où se fixait son génie. Ce n'est pas tout : il faudrait ajouter la tradition exégétique dont nous avons déjà parlé, et ce qu'on appelle la spiritualité, étant entendu que celle des Pères a ceci de particulier qu'elle ne se sépare, ni même ne se distingue de leur contemplation dogmatique, elle même liée à leur méditation des saintes Écritures. Les Pères ont déterminé la vie de l'Église. Non certes du tout en tout et à partir de rien : ils l'ont fait à partir des saintes Écritures et de l'expérience de la réalité chrétienne, les deux se conditionnant et s'éclairant mutuellement. Ils l'ont fait à partir des saintes Écritures et en leur prolon-

1. Notons, outre celui de Jean Diacre cité p. 482, n. 4 (« statuta patrum »), les témoignages suivants : dans les *Sententiae Anselmi* (éd. Bliemetzrieder, *Beiträge*, XVIII, 2-3. Münster, 1919, p. 112), les *patres (moderni)* sont ceux qui ont interdit les mariages consanguins, après que les apôtres eussent déterminé l'institution du mariage monogame, donc ceux qui ont complété l'œuvre de détermination de la discipline de l'Église ; dans une lettre d'Urbain II à Lucius de Pavie, entre 1088 et 1090, « Caeterum schismaticorum et haereticorum sacramenta, quoniam extra Ecclesiam sunt, juxta sanctorum patrum traditiones, scilicet Pelagii, Gregorii, Augustini, Cypriani, Hieronymi... » (cité par A. Landgraf, dans *Schol.*, 1940, p. 206). Voir aussi, outre Munier, cité p. 483, G. Le Bras, *La doctrine, source des collections canoniques*, dans *Mélanges F. Gény. Recueil d'Études sur les sources du Droit.* Paris, 1934, t. I, p. 67-75.

2. B. Botte, dans *L'Église en prière. Introd. à la Liturgie.* Paris, 1961, p. 37.

gement, comme ils le revendiquent aux mêmes sans cesse et comme le disait bien le P. Georges Florovsky ; mais ils l'ont fait très effectivement, comme nous l'avons montré plusieurs fois déjà. Notre foi en la sainte Trinité, en la Personne du Saint-Esprit, en Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme, en la grâce, en l'eucharistie, la Vierge Marie, en l'Église et son sacerdoce, est tout ensemble entièrement biblique et entièrement patristique. On pourrait dire la même chose de presque tous les autres points que nous tenons. Ce qui est commun à tous ceux auxquels a été attribué le titre de « père », mais surtout aux Pères par excellence, c'est une certaine paternité à l'égard de l'Église dont ils ont, à quelque degré, déterminé la vie.

Il est vrai qu'ils l'ont fait à l'intérieur d'une Église déjà constituée par les réalités strictement divines que sont la foi et les sacrements de la foi [1]. Il est vrai qu'ils ont enseigné à l'Église ce qu'ils avaient appris d'elle, comme le dit S. Augustin [2]. S. Basile [3], S. Jean Chrysostome [4], parlent de même. Au fond, les Pères ont été à la fois les fils de l'Église et ses pères. Ils ont été ses fils parce qu'ils ont vécu dans sa communion et d'elle, et à une autre profondeur, avec une autre intégrité et une autre densité que celles d'un conformisme extérieur. Ils ont vraiment vécu, pensé et parlé « in medio Ecclesiae ». Origène le revendique avec l'humble fierté du génie : « Moi, homme de l'Église, vivant dans la foi du Christ et placé au milieu de l'Église » [5].

1. Voir *La Tradition et les traditions*. I. *Essai historique*, p. 273.

2. « Ecclesiam docuerunt, quod in Ecclesia didicerunt » : *Opus imp. c. Julian.*, I, 117 (P. L., 44, 1125) ; comp. III, 18 (col. 1254), P. BATIFFOL, *Le Catholicisme de S. Augustin*. Paris, 1921, p. 488, 500 ; G. MÀRTIL, *La Tradicion en S. Agustín*. Madrid, 1943, p. 125 s.

3. « Ce que nous enseignons, ce ne sont point les résultats de nos réflexions personnelles, mais ce que nous avons appris des saints Pères (de Nicée) » : *Epist.*, 140, 2 (P. G., 32, 588).

4. H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Église*. Paris, 1960, p. 188, résume ainsi des passages de S. Jean, dans ses *Catéchèses baptismales* ; « Ce qu'ils enseignent, ils l'ont appris eux-mêmes de leurs prédécesseurs. Les rites qu'ils commentent, ils les ont reçus de la tradition de l'Église. Ce qu'ils prêchent, ce sont « les dogmes de l'Église ». »

5. *In Jos.*, hom. 9,8 ; *In Levit.*, hom. 1, 1 ; *In Is.*, hom. 7, 3 (H. DE LUBAC, Introd. à Origène, *Hom. sur la Genèse* S. Chr., 7 (1943), p.26, n. 2). On comparera S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonit.*, 28 (E. P., 2175) ;

Oui, les Pères ont vécu de l'Église et ils auraient volontiers proclamé qu'ils avaient tout reçu d'elle. Et pourtant, ils ont été ses pères parce qu'ils l'ont, à quelque degré, engendrée, nourrie, éduquée et instruite. Ils l'ont été en vertu d'une vocation qui leur était adressée au moment historique décisif où l'Église avait besoin qu'ils le fussent. Ce n'est pas tellement par leur génie personnel, s'ils en avaient, que les Pères ont joué ce rôle, de façon individuelle, c'est beaucoup plus en raison d'une mission et d'une grâce répondant à un moment historique défini. C'est pourquoi sans doute leur paternité appartient moins à telle ou telle personnalité individuelle qu'à leur ensemble : on parle des Pères, au pluriel, des saints Pères, et le fait n'est pas sans signification [1].

Ce moment historique défini fut celui de l'Église en sa jeunesse. Non sa naissance, ni ses toutes premières années, mais ce moment d'une existence où l'on forme, en son esprit et en sa conscience, ces idées et ces grandes images, ces convictions et ces réactions profondes, ces orientations et ces expériences premières, ces refus aussi, qui définissent les bases d'un caractère, et avec lesquels on vivra toute sa vie.

Les Pères ont procuré ces déterminations du type et du caractére de l'Église à un moment où celle-ci n'avait guère encore de passé que celui des apôtres, de leurs disciples, et des martyrs. L'Église n'avait pas encore composé avec le monde, la culture, le pouvoir, la philosophie. Il existait une espèce d'immédiateté entre elle et ses sources. En sa doctrine, qui avait si souvent le style de la catéchèse, et où étaient entrés peu d'éléments non bibliques, l'Église était encore très proche du spécifique chrétien. La grâce des Pères fit qu'elle demeurât en cet état, alors même que leur vocation était d'opérer le passage des Catacombes à la publicité de l'Empire, aux honneurs, à la culture, à l'organisation la plus développée. S. Thomas d'Aquin caractérise les Pères, par distinction d'avec les Maîtres scolastiques, par la modestie devant le mystère de Dieu manifesté dans les Écritures, par la volonté de demeurer les commenta-

S. THOMAS, IIaIIae, q. 10, a. 12 et, pour Möhler, nos *Esquisses* (cfr p. 479 n. 1), p. 130 s.

1. Remarque de O. ROUSSEAU, dans *S Bernard théologien*, p. 300. En

teurs de celles-ci, par un scrupule à ne rien dire au delà du Texte divin, sinon ce qui était nécessaire pour en garder la plénitude et l'authenticité de sens contre les erreurs [1].

C'est pourquoi, quand nous étudions tel ou tel thème chez les Pères, nous retrouvons avec joie une vision ou un état des choses très proche de la pureté des Écritures et du spécifique chrétien : qu'il s'agisse de grands thèmes dogmatiques comme, par exemple, le temple, le sacrifice et le sacerdoce spirituels, ou de réalités pratiques comme la sanctification du dimanche ou la participation du peuple au culte, nous retrouvons, chez les Pères, une pureté des origines. Ils restent très au contact des fondements. Leur théologie est toute centrée sur l'essentiel, tandis que la Scolastique ajoutera tant de questions périphériques à l'essentiel, et les traitera avec un zèle si intense, qu'il faudra résister à un certain entraînement pour garder toute sa primauté à l'essentiel qu'elle-même conservait dans son trésor. La Scolastique poussait l'élaboration plus loin : elle construisait sur des assises qui n'étaient pas les plus immédiatement fondamentales, en mettant en œuvre des raisonnements, des analyses et un méthode de « questions », qui l'éloignaient fatalement du centre.

Tout cela justifie que, sans faux archéologisme, comme sans mésestime pour l'enseignement actuel de l'Église, une âme catholique aime à se référer à ces « formes antiques d'affirmation doctrinale et de sages ordonnancements de la discipline ecclésiastique » dont parlait S.S. Jean XXIII et qui sont celles des Pères [2]. Tout cela rend compte du sentiment de fraîcheur

esquissant l'histoire des Pères, Möhler pensait faire, moins celle d'individus que celle de l'Église pensante et écrivante (cfr nos *Esquisses*, p. 139) : de la « patristique » plus que de la « patrologie ». Mieux encore : de l'ecclésiographie.

1. *De div. nominibus*, c. 2, lect. 1 ; comp. *De Potentia*, q. 9, a. 5, sol. ; *Quodl. IV*, a. 18.

2. Première annonce du concile, 25 janv. 1959, où il dit sa « résolution décidée de revenir à certaines formes antiques d'affirmation doctrinale et de sages ordonnancements de la discipline ecclésiastique » (*Docum. Cathol.*, 1959, col. 387) ; Disc. de clôture du Synode romain, parlant de certaines formes de dévotion mariale : « Nous désirons vous inviter à vous en tenir à ce qu'il y a de plus simple et de plus ancien dans la pratique de l'Église » (*Doc. Cath.*, 1960, col. 215).

et de plénitude que procure le ressourcement patristique à ceux qui le pratiquent avec le ressourcement biblique. Cela permet aussi de donner un contenu plus précis à l'idée d'époque des Pères comme époque de « l'Église indivise » : idée qui, née d'un certain romantisme, risque aussi de l'entretenir. Avec ou sans romantisme — les « mythes » ont aussi leur rôle bénéfique ! — , cette idée est *chère* aux âmes œcuméniques, et très précisément en liaison avec leur amour des Pères et leur ouverture à la Tradition [1]. Il est vrai qu'en un sens, l'unité parfaite n'a jamais existé [2]. Pourtant, l'Église a connu un moment où elle était assez purement elle-même, assez purement dépendante de ses seules sources divines, assez indemne de collusions avec diverses réalités historiques humaines particularisantes, pour être au maximum ce foyer de communion à tous, qu'on appelle l'Église indivise. C'est aussi l'Église des Pères, et ils sont les Pères de cette Église.

Toute paternité spirituelle a ses conditions. Celle des Pères suppose, chez eux, un certain génie dans la ligne propre du christianisme et de la Tradition, que les termes classiques de « doctrine éminente » et « sainteté de vie » ne suffisent pas à caractériser.

1) Les Pères sont des Pasteurs ; ils visent essentiellement à « édifier l'Église de Dieu », selon l'ambition que revendiquait Origène [3] ; ils n'ont écrit que pour répondre aux besoins de l'Église et des hommes. Leurs traités sont, ou des catéchèses et des sermons, ou des réfutations des erreurs et des hérésies du jour, ou des réponses à des consultations, ou des exhortations, ou des manuels destinés à l'instruction des chrétiens. « Évêques pour la plupart, les Pères de l'Église portent la res-

1. Cas de A. Benoit, *op. cit.* ; comp. M. Thurian, *L'unité visible des chrétiens* (*Verbum caro*, n° 57, et tiré à part), p. 12.

2. Point souvent mis en valeur par les non-catholiques : E. Wolf ; S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church*. Londres, 1953 ; W. Elert, *Abendmahl u. Kirchengemeinschaft in der alten Kirche*... Berlin, 1954, p. 46 s.

3. Cfr l'Introd. du P. H. de Lubac à ses *Homélies sur la Genèse* (S. Ch., 7). Paris, 1943, p. 60, n. 4.

ponsabilité de l'Église de leur temps. De l'Église dont ils sont pasteurs, et aussi de l'Église universelle : Athanase et Hilaire sont pour l'univers chrétien les défenseurs de la foi en face de l'arianisme, et ce n'est pas par hasard que le second, revenant d'exil, parcourt la Gaule avant de rentrer à Poitiers. Cyrille d'Alexandrie a souci de ce qui est prêché à Constantinople (...) Augustin fut « vraiment la conscience de la chrétienté d'Occident » au long de son épiscopat qui, pourtant, ne le constituait chef que d'un infime territoire » [1]. Augustin était consulté, sollicité de partout. Il était obligé d'établir un ordre d'urgence et d'importance, en vue d'assurer un meilleur service [2].

2) Pasteurs, les Pères sont voués à la communication, l'illustration et la défense du mystère chrétien. Le mystère chrétien n'est pas pour eux seulement un objet d'étude, c'est une réalité dans laquelle et de laquelle ils vivent, qu'ils célèbrent, qu'ils prient, à laquelle ils communient et dont ils ont fait une assimilation réelle. La théologie qu'ils développent ne met pas en œuvre seulement les ressources du *logos* humain — elle le fait, parfois, avec virtuosité — , mais les ressources proprement religieuses d'une connaissance liée à la vie dans le Christ par la grâce du Saint-Esprit. S'ils ont été généralement des évêques, les Pères ont été d'abord des moines : ce ne sont ni les évêques ni les moines qui ont fait la chrétienté, ce sont les évêques-moines. Le travail des Pères est mêlé de prière, de jeûne, des exercices du combat spirituel et de la vie d'union à Dieu. Cela donne à tant de leurs pages cet accent qui les assimile aux « récits d'un témoin oculaire sur le pays où il est

1. H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Église*. Paris, 1960, p. 187 ; notre article cité *supra*, n. 1, p. 138-139.

2. Voir à ce sujet son *Epist.* 169, surtout la fin, n. 13 (P. L., 33, 747-48). Il répond d'abord (assez longuement) aux questions posées, puis il indique à son correspondant une bibliographie de ses œuvres à se procurer, et il ajoute : « Permets-moi de donner mes soins à l'élaboration et la rédaction des choses qui, nécessaires à un grand nombre, me semblent devoir passer avant tes curiosités, qui n'en intéressent qu'un petit nombre ». Et cfr *Augustinus Magister*. Paris, 1954, p. 817 et F. VAN DER MEER, *S. Augustin, pasteur d'âmes*. Trad. fr., Paris, 1955.

né ». Auprès des Pères, on trouve une sorte d'immédiateté du contact avec les réalités de la foi. Cela relève bien, en effet, du rôle du témoin : ils sont des témoins de la Tradition entendue au sens réel que nous avons expliqué ailleurs. Par eux, on *communie* avec le christianisme en sa réalité et en ses valeurs en quelque sorte germinatives. Pour les mêmes raisons, on trouve aussi chez eux ce climat de connaissance totale qui est l'un des idéaux de l'anthropologie chrétienne dans son effort pour recomposer l'homme dans l'unité et la totalité de son être fait à l'image de Dieu. « Pour la vérité totale, il faut la totalité de l'être » [1]. Cette unité retrouvée de l'homme total est le sommet de la « sagesse », c'est-à-dire d'une réalisation complète de l'homme chrétien, que les Pères et les anciens ont cherchée par le dedans, alors que nous sommes aujourd'hui excessivement voués au dehors.

3) La même note de totalité caractérise la théologie des Pères au point de vue de son contenu : le résultat objectif répond aux conditions subjectives du travail. Les Pères voient toujours l'unité de la foi et de la réalité chrétienne. Le tout en est toujours présent chez eux, parce qu'ils ne parlent jamais d'une partie sans la référer à ce tout et centre et à la fin du tout. C'est ce qui explique le fait, si frappant dans leurs écrits, qu'ils ne parlent pas de l'eucharistie, par exemple, sans évoquer toute l'économie chrétienne d'alliance et de rédemption, c'est-à-dire tout le mystère chrétien : et ainsi semblablement pour les autres articles. Ces articles ne sont pas, pour eux, des « thèses » particulières, « prouvées » chacune par quelque « autorité », mais un moment du mystère chrétien dont l'histoire du salut, attestée dans les Écritures, est le dévoilement. Aussi existe-t-il une sorte de présence mutuelle, de compénétration, de « circumincession » de toutes les parties ensemble [2]. Si, comme

1. Termes d'Ivan Kireevski, cité par A. Gratieux, *Al. St. Khomiakov et le Mouvement slavophile*, t. I. *Les hommes*. (*Unam Sanctam*, 5). Paris, 1939, p. 74.
2. Voir notre article cité n. 1, p. 140 s. ; L. A. Winterswyl, *Athanasius der Grosse, der Theolog der Erlsösung*, dans *Die Schildgenossen*, 16 (1937), p. 262-271.

nous le pensons, le génie et la grâce de la Tradition sont génie et grâce de synthèse, aussi contraires que possible à l'esprit de secte ou d'hérésie, les Pères nous apparaissent, une fois de plus, intérieurement congéniaux à la Tradition : ils *sont* (sans exclusivisme ni autonomie, certes !) la Tradition vivante dans l'Église. Leur théologie n'est pas dispersée en élaborations particulières, mais toute vouée à exposer et à illustrer le mouvement essentiel de la Révélation et de l'économie du salut que va de Dieu, par le Christ, à l'Église comme sacrement de l'alliance et du salut.

Dom O. Casel en a résumé les grands enchaînements dans ces positions [1] : théocentrisme absolu : Dieu est la première et, en un sens, unique, réalité ; tout le reste est vu dans son rapport à Dieu (théonomie). Dieu est pleinement Créateur.

— La créature n'est considérée que depuis Dieu. La force qui la meut vers son affranchissement, son unité et sa perfection, est l'Esprit de Dieu, qui opère en toute créature. — Cela se produit par le Christ : la pensée des Pères est christocentrique. — Le Christ agit comme chef de l'*ekklêsia* : tout le salut passe par l'Église. La pensée des Pères est ecclésiocentrique. — La vie de l'Église s'accomplit par les rites des mystères : la pensée des Pères est mystérocentrique. L'Église est la *Communio sanctorum*, ce dernier mot désignant les *sancta*, les sacrements. — Ainsi la pensée patristique unit-elle, en les enchaînant ainsi, ces quatre termes : Dieu, le Christ, l'Église, les sacrements.

fr. Yves M-J. Congar.

1. O. Casel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, dans *Jahrb. f. Liturgiewiss.*, 13 (1933), p. 99-171.

APRÈS L'ASSEMBLÉE DE NEW DEHLI :

Réflexions sur l'unité et l'œcuménisme

Le rapport complet de la Troisième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises (*Nouvelle Delhi 1961*) vient d'être publié sous la direction du Dr. W. A. Vissert'Hooft [1]. Il contient les rapports des séances générales, des séances de travail, des séances délibérantes, des sections et des comités de l'Assemblée, ainsi que les résumés des discussions soulevées en séances plénières. On peut y regretter l'omission de certaines allocutions particulièrement importantes, comme les discours d'introduction au thème central, prononcés par les secrétaires généraux Newbigin et Vissert'Hooft, qui furent publiés en leur temps dans *The Ecumenical Review* (Vol. XIV, nº 2, janvier 1962) [2]. D'importants appendices clôturent le volume : on y trouve de précieux renseignements sur le plan et la structure de l'Assemblée, le budget du C. O. E., et enfin les listes complètes des Églises membres, des participants à l'Assemblée, des observateurs, des nominations au Comité Central et à la Commission « Foi et Constitution ». Cette publication permet ainsi une prise de connaissance exhaustive de l'organisation et de l'orientation actuelles du C. O. E., et surtout des travaux accomplis dans les trois Sections : Service, Témoignage, Unité.

De surcroît, la parution de ce Rapport vient à une heure

1. *Nouvelle Delhi 1961*. Conseil œcuménique des Églises. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 415 pp.

2. Dans *Irénikon*, 1962, nº 1 : E. BEAUDUIN, *La troisième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises*.

exceptionnelle : elle coïncide presque avec l'ouverture du Concile du Vatican II : coïncidence particulièrement symptomatique si l'on considère que les préoccupations des deux Assemblées se trouvent être en plusieurs points très voisines et parfois identiques. Le Concile, selon la pensée de Jean XXIII, veut être une ouverture aux problèmes du monde d'aujourd'hui, une « mise à jour » de l'Église au service de celui-ci. Le Concile n'étant qu'à ses débuts, il n'est pas possible encore de préciser ces points de correspondance. Mais déjà nous pouvons relever dans les deux Assemblées un appel à la paix et à l'amitié fraternelle des hommes, à la justice sociale, selon les principes de l'Évangile. (C. O. E. : « Appel à tous les gouvernements et à tous les peuples » Rapport p. 263-265 — Concile : « Message de salut et de paix à tous les hommes »). On sait aussi que la question de la liberté religieuse, préoccupation fondamentale du C. O. E. (id. p. 260-261), fera l'objet d'un chapitre de schéma au Concile. Le thème du témoignage chrétien dans le monde, si ample à l'Assemblée de New Delhi, recouvrira bon nombre de schémas conciliaires. Plus étroitement encore, le Concile dans le Message cité : « invite nos frères qui croient dans le Christ... à collaborer avec nous, pour instaurer dans le monde une vie civilisée plus ordonnée et une fraternité plus grande ».

Enfin dans ce double événement, la recherche de l'Unité a marqué incontestablement deux points de départ, différents certes par leur champ d'appui et d'investigation, par l'objectif immédiatement poursuivi comme par la méthode employée, mais dont on ne peut récuser le tangible parallélisme. Au Concile romain la présence des observateurs des Églises chrétiennes non catholiques, l'information directe qu'ils reçoivent de ses multiples travaux, l'échange fraternel qu'ils peuvent opérer sur leur contenu grâce au Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, constituent les éléments d'une recherche de l'Unité, qui, si elle n'est pas explicitement élaborée et orientée vers son point terminal, est peut être plus organique, plus authentiquement concrète et vécue. L'Assemblée du C. O. E. poursuit de son côté un objectif analogue par le grand dialogue qu'il établit entre les Églises membres, mais elle y joint le souci d'une approche plus étudiée de l'Unité essentielle de l'Église, telle que le Christ la

veut. C'est à cet aspect particulier des travaux de New Delhi que nous voudrions consacrer ces quelques réflexions. L'importance que l'Assemblée y a elle-même attachée y invite, autant que sa portée pour l'avenir des relations entre toutes les Églises chrétiennes et pour leur progrès sur la voie de l'Unité.

En cette matière, deux documents s'imposent d'emblée à l'attention : la nouvelle base, et la déclaration sur l'unité, de « Foi et Constitution ».

I. — La Nouvelle Base.

Qu'il soit permis d'en rappeler le texte, déjà bien connu : « Le C.O.E. est une association fraternelle d'Églises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, selon les Écritures, et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation, pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint Esprit ». Faut-il encore souligner les points d'élargissement et de précision apportés à la base première antérieure ? Il s'agit ici d'Églises qui « confessent » au lieu de « acceptent » : « le Seigneur Jésus-Christ » au lieu de « Notre Seigneur Jésus-Christ ». On y a ajouté « selon les Écritures », et surtout la profession de foi trinitaire « pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint Esprit » [1].

Avant d'examiner cette dernière profession de foi en elle-même, et sa valeur dans la constitution du C.O.E., il importe de souligner sa référence à la déclaration sur la vocation des Églises. Dans le texte, comme dans les commentaires produits ailleurs, cette proclamation du Dieu un en trois Personnes a une portée ecclésiologique qui ne peut échapper, et pose, dans la base même qui est au point de départ de la recherche de l'unité, une dimension théologique et mystique que n'avait pas exprimée la première base d'Amsterdam. C'était en effet uniquement en fonction du Christ, dans la reconnaissance du Seigneur comme Dieu et Sauveur et dans le rassemblement par Lui et en Lui de toutes les communautés, qu'une première des-

1. Sur ces modifications et la signification de la nouvelle Base, cfr M.-J. Le Guillou, *Le Conseil œcuménique et la recherche de l'Unité* dans *Vers l'Unité chrétienne*, juillet-août 1962, p. 53.

cription de l'unité ecclésiale avait été élaborée et adoptée. Il est affirmé maintenant que c'est à l'unité même du Dieu en Trois Personnes que se réfère l'unité de l'Église, qui en est l'image terrestre. Le texte de la base le suggère tout au moins, qui incite les Églises « à répondre ensemble à leur commune vocation, pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint Esprit ». La phrase qui commence le rapport de la section « Unité » est plus explicite encore : « L'amour du Père et du Fils dans l'unité du Saint Esprit est la source et le but de l'unité que le Dieu Trinité désire pour tous les hommes et toute la création ». Ce même rapport d'ailleurs dans la déclaration que nous reproduisons plus loin, a intentionnellement exprimé, comme condition de l'unité, que « tous soient baptisés en Jésus-Christ... et soient conduits par le Saint Esprit ». D'une vision de l'*Ecclesia de Christo*, à la vision de l'*Ecclesia de Trinitate*, un élargissement en même temps qu'un approfondissement s'est produit, singulièrement riche de conséquence pour l'approche commune de ce mystère de foi et la prise de conscience du commandement de l'unité [1].

Cette foi trinitaire ainsi exprimée fut ratifiée par la très grande majorité de l'Assemblée, et insérée désormais comme élément fondamental de la nouvelle base. Toutefois certaines déclarations émises avant le vote ne laisseront pas de faire naître, dans certains esprits particulièrement rigoureux, un sentiment de perplexité et de défiance. On sait en effet que le professeur d'Espine, qui vota la proposition, déclara, au nom de la Fédération des Églises protestantes de Suisse, que cette Fédération tenait à réaffirmer la position qu'elle avait prise en 1940, au sujet de la première base, à savoir sa volonté de ne pas porter préjudice à la liberté doctrinale en usage dans les Églises suisses. De son côté le Pasteur Westphal a déclaré que le Synode national de l'Église Réformée de France accepte la nouvelle base, comme un essai d'expression du Mystère de la Révélation divine, qui ne cherche pas à imposer aux Églises membres une théologie particulière.

1. M.-J. Le Guillou, *art. cité*, p. 58. Dans cette même perspective, pour l'orientation future de la recherche théologique du C. O. E., l'auteur souligne l'importance du rapport du professeur Sittler, de l'Église luthérienne unie d'Amérique, mettant l'accent sur l'idée de rédemption cosmique.

Il n'est pas douteux que d'autres dénominations ecclésiastiques présentes nourrissaient des préoccupations similaires. De là une question se pose : la déclaration de foi « pour la gloire du seul Dieu, Père Fils et Saint Esprit » adoptée par l'Assemblée, est-elle suffisante pour qu'on puisse dire qu'il y a ici, en ce qui regarde la vérité révélée sur la Trinité, l'unité de foi requise comme élément fondamental de l'unité de l'Église ? Cette question est soulevée par l'allusion à « la liberté doctrinale » et « à la théologie particulière » des deux interventions citées. Pour y répondre correctement, certaine mise au point semble ici nécessaire, qui nous amène à une double considération.

Qu'il suffise de rappeler d'abord, que, du point de vue de la doctrine catholique, ce qui est imposé aux fidèles, c'est la doctrine obligatoire de l'Église, c'est-à-dire ce qui est « de foi divine révélée », et non pas une théologie particulière, si l'on entend par ce mot telle proposition ou tel système d'école théologique, lié à des degrés divers à certaines philosophies humaines et conditionnées par l'histoire des cultures. C'est dans la foi, et non dans ces théologies particulières qu'est fondée l'unité de l'Église. Ces dernières peuvent contribuer beaucoup à une approche spirituelle et intellectuelle du Mystère, mais l'Église, en assumant toutes les cultures et en respectant les grandes traditions théologiques, maintient sur ce point la liberté de choix intellectuel et de confrontation : l'exemple éclatant des théologies respectives d'Orient et d'Occident, au sein d'une commune tradition, est à ses yeux un gage de richesse et de plénitude doctrinale. L'Église en principe a toujours gardé cette ligne de conduite. Que dans le régime concret d'une pédagogie généralisée, sinon vulgarisée, cette distinction nécessaire soit souvent estompée, il y a là sans doute condescendance à la commodité intellectuelle, pour cette majorité d'esprits désireux d'une compréhension sommaire ou expéditive, dans les catégories qui leur sont appropriées : mais en matière de foi il s'agit d'esprits valides. Dégager ce pur noyau de foi, des cristallisations intellectuelles, d'ailleurs très justifiables, de l'histoire de la théologie, sera toujours la tâche première du théologien et la condition fondamentale de cette recherche de l'unité de foi, exigée pour toutes les Églises.

Cette considération ne découragera pas pour autant toute

insistance. Devant l'accord sur une déclaration de foi, où les mots disent simplement ce qu'ils disent, — qu'on se rapporte à celle qui nous occupe —, certains esprits exigeants ne se montrent jamais satisfaits.

K. Rahner a apporté sur ce point des précisions que nous ne pouvons mieux faire que de rapporter et de commenter ici [1]. Elles pourraient se réduire en substance à ceci :

a) Un accord sur le plan de l'expression dogmatique est vraiment réalisé, s'il porte sur les mots et des phrases soigneusement établies « par des hommes sachant écouter attentivement et parler à bon escient ». « C'est que, dans un sens absolu, on ne peut, en aucun cas, vérifier cet accord en toute certitude, parce que toute *formula concordiae* pour constater qu'on s'est mis d'accord sur la réalité et non pas seulement sur les mots, aurait à son tour besoin d'une *formula concordiae formulae concordiae*, et ainsi à l'infini. C'est pourquoi il est absurde de dire qu'on ne s'est mis d'accord que verbalement. Un accord entre hommes, sur la vérité, se reflète toujours dans le domaine sociologique, et s'il est réalisé dans ce domaine il est vraiment réalisé ». L'exemple des premiers conciles christologiques illustrerait à suffisance cette vérité. L'accord ne s'est il pas fait souvent sur une formule de foi signée en commun par des partenaires de théologies divergentes, dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils n'abandonnaient pas pour la cause leurs orientations intellectuelles respectives. Si de telles orientations apparaissaient dans la suite comme dépassant la sphère légitime d'une sensibilité spirituelle particulière et comme portant atteinte à la substance de la foi, un concile suivant s'efforçait à nouveau de mettre au point — toujours nécessairement dans le domaine sociologique, ou si l'on veut verbalement — un accord mieux articulé. Est il besoin aussi en cette matière de rappeler la controverse du *Filioque* et l'accord de Florence. Il s'ensuit :

b) qu'il doit être laissé, non aux hommes, mais à Dieu, qui

1. K. Rahner, S. J. *Zur Theologie der Gnade*. Bemerkungen zu dem Buche von Hans Küng : Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, dans *Tübinger Quartaschrift*, *138*, 1958.

seul sonde les reins et les cœurs, de pénétrer dans l'esprit intime des contractants. Cette défiance doctrinale, que le paroxisme soutenu d'une théologie de controverse peut confiner à la hantise obsessionnelle, où les soupçons deviennent raisons, engendre cet étrange effort « pour se prouver un dissentiment, par des nuances et des formules toujours plus subtiles... »

c) Pour réaliser l'unité dans la foi, que ce soit dans une même Église, ou que ce soit entre les Églises, il faut bien se dire qu'il est impossible d'être absolument certain qu'il existe chez tous une conviction intérieure totalement identique. Une telle certitude semble « aussi impossible et aussi peu catholique que la certitude absolue de sa propre justification devant Dieu ». Et de conclure : « Les anciennes formules d'union, qui pourraient sembler quelque peu artificielles et teintées de politique, n'étaient peut être pas les plus mauvaises. Cependant ce qui pourrait sembler n'être qu'une union artificielle et purement verbale est souvent en somme la seule chose possible à l'homme, en présence du mystère insaisissable : trouver une formule qui sauvegarde ce que chacun des deux partis a apporté d'inamissible dans la querelle et dans l'union ; une formule qui les oblige tous les deux à voir et à déclarer que l'autre pourrait bien avoir tout de même chez lui ce que l'on aurait laissé échapper ou insuffisamment perçu pour le bien connaître. En arrivant à une formule de concorde, il ne faut pas tout de suite insinuer : bien sûr, mais en avançant dans vos investigations, vous vous heurterez fatalement à des discordances que des formules vagues ne font que dissimuler. Comme si l'on ne pouvait pas soupçonner ces mêmes discordances dans toute union entre catholiques ». Les débats de la 1ere session de Vatican II ne sont-ils pas assez significatifs ?

Le vote de l'Assemblée de New Delhi, qui a a adopté définitivement la déclaration de foi trinitaire, ayant été ce qu'il a été, il n'était pas inutile de rappeler ces considérations aux esprits trop facilement enclins à en diminuer la valeur et la portée. Elles gardent aussi toute leur importance pour les réflexions qui vont suivre, et qui leur sont complémentaires.

II. — Le Rapport de la Section « Unité ».

Nous reproduisons le texte fondamental de ce rapport, adopté par l'Assemblée, dans la traduction française qui en a été donnée à New Delhi.

« Nous croyons que l'unité, qui est à la fois le don de Dieu et sa volonté pour son Église, est rendue manifeste lorsque tous ceux qui, en un même lieu, sont baptisés en Jésus-Christ et le confessent comme Seigneur et Sauveur, sont conduits par le Saint Esprit à une communauté totale, confessent la même foi apostolique, prêchent le même Évangile, partagent le même pain, s'unissent dans une prière commune, en vue d'une vie communautaire qui rayonne dans le témoignage et le service de tous et, en même temps, se trouvent en communion avec l'ensemble de la communauté chrétienne, en tous lieux et en tous temps, en sorte que le ministère et la qualité de membres sont reconnus par tous et tous peuvent agir et parler ensemble, selon les circonstances, afin que les tâches auxquelles Dieu appelle son peuple soient accomplies. Nous croyons que nous devons prier et travailler pour une telle unité ».

Ce texte est accompagné d'un long commentaire, qui nous aide à en découvrir le sens véritable. Nous porterons notre réflexion sur certains points qui nous paraissent devoir retenir une attention particulière, tant pour l'effort entrepris par le C.O.E. que pour le dialogue qu'il permet d'ouvrir avec le catholicisme.

Il est bien clair que l'affirmation qui ouvre et commande ce texte sur l'unité, ne peut s'entendre comme une déclaration canonique, ayant une valeur obligatoire pour les Églises membres du Conseil œcuménique. Le commentaire souligne en effet : « Nous ne voulons pas dicter aux Églises leur conception de l'unité, mais nous voulons simplement leur suggérer l'étude d'un texte cherchant à exprimer plus clairement la nature de notre but commun ».

Aussi les Églises orthodoxes membres du C.O.E., qui ont adopté ce rapport, ont-elles voulu y joindre, dans un document

annexe, une explication officielle du sens *conditionnel* de leur position [1].

Cette mise au point, ferme et nuancée, qui peut représenter la position de type « catholique », vaut d'être reproduite ici. Après avoir rappelé que le C.O.E. a débuté sur une initiative protestante, sans toutefois avoir été conçu comme une entreprise protestante, puisque les Églises orthodoxes aujourd'hui en sont membres, le document attire l'attention sur une différence fondamentale dans la façon d'aborder le problème œcuménique. Celui-ci « tel qu'il est compris dans le mouvement œcuménique courant est, en premier lieu, un problème du monde protestant. La principale question dans cette conjoncture, est celle du ' dénominationalisme '. En conséquence, les problèmes de l'unité chrétienne ou de la réunion des chrétiens ont coutume d'être envisagés en termes d'agrément ou de réconciliation interdénominationels. Dans le climat protestant, cette manière d'aborder le problème est tout à fait naturelle. Mais pour les Orthodoxes elle n'est pas recevable. Pour eux en effet le problème fondamental est celui du schisme.

» Les Orthodoxes ne peuvent pas accepter l'idée d'une ' parité de dénomination ' et ne peuvent pas considérer la réunion des chrétiens simplement comme un arrangement interdénominationel. L'unité a été brisée et elle doit être restaurée. L'Église orthodoxe n'est pas une confession, l'une des confessions, une confession parmi beaucoup d'autres. Pour l'Église orthodoxe, l'Église est très précisément l'Église. L'Église orthodoxe est consciente de l'identité de sa structure interne et de son enseignement avec le message apostolique *(Kerygma)* et la tradition de l'Église indivise primitive. Elle a conscience d'être en succession sans faille et continue, de ministère sacramentel, de vie sacramentelle et de foi. En vérité, pour les Orthodoxes, la succession apostolique de l'épiscopat et du sacerdoce sacramentel est un élément constitutif, et donc obligatoire, de l'existence même de l'Église. »

Du point de vue orthodoxe, l'effort œcuménique courant peut être caractérisé comme un « œcuménisme dans l'espace », visant

1. Ce document a été publié dans *Vers l'unité Chrétienne*, mai-juin 1962.

à un accord entre dénominations diverses telles qu'elles existent aujourd'hui. Cet effort est, du point de vue orthodoxe, tout à fait inadéquat et incomplet.

Et de poser en regard un effort œcuménique qui peut être appelé « un œcuménisme dans le temps », où il faut rechercher le terrain commun dans le passé, c'est-à-dire dans la tradition commune, ancienne et apostolique, d'où toutes les Églises tirent leur existence.

Telle est bien en effet le point de vue inaliénable des positions de type « catholique ». Dans leur structure de foi fondamentale elles posent l'unité de l'Église comme un « donné ». dont l'effort œcuménique s'efforce de réaliser la plénitude concrète. Il est toutefois très important aussi de considérer, que, selon la perspective catholique elle-même, l'effort demandé et suscité par le rapport de la Section « Unité » constitue un témoignage essentiel, et revendique un élément de l'unité dans la foi, qui, tout en étant loin d'être complet, n'en est pas moins fondamental. Le « Nous croyons », en effet, exprime très fortement la nécessité d'un engagement, d'une recherche inlassable, d'une action vivante, soutenue par l'indéfectible espérance théologale : en d'autres termes, la foi, qui ne peut être qu'une selon saint Paul, est un donné certes, mais non pas un donné simplement formel : elle est aussi un acte, une adhésion croissante et dynamique de tout l'être, ainsi que l'a si bien mis en lumière un Maurice Blondel. Elle est ce point de jonction du « donné » et de l'« agi », selon l'expression du P. Congar. Et ce qui est vrai de la vie des individus, ne l'est-il pas encore bien davantage de la vie des communautés et des Églises. Le témoignage porté sur ce point par le rapport sur l'unité revêt ici une signification exemplaire. Y a-t-il un chrétien, à quelque Église qu'il appartienne, qui puisse lire sans émotion et sans admiration ces déclarations du commentaire : « Nous confessons tous que le péché d'égoïsme contribue à maintenir les barrières qui nous séparent et que, dans notre ignorance humaine, nous ne pouvons discerner clairement le dessein de Dieu pour l'avenir. Toutefois nous avons la ferme espérance que, par l'action du Saint Esprit, la volonté de Dieu, attestée par l'Écriture sainte, se manifestera à nous et par nous toujours plus clairement. L'accession à l'unité ne comportera pas moins que la

mort et la renaissance de nombreuses formes de la vie ecclésiastique, telles que nous les avons connues. Nous croyons qu'une solution moins coûteuse ne pourra être suffisante ».

Cette évocation de l'Esprit Saint n'est-elle pas suggestive ? C'est bien l'Esprit qui réalise dans la vie de l'Église ce double don de l'unité, ces grâces conjointes du « donné » et de « l'agi ». C'est bien aussi pour cette raison que l'Église catholique reconnaît officiellement et proclame que l'effort du Conseil œcuménique est l'effet d'une action authentique de l'Esprit Saint, et que le Pontife Romain, à plusieurs reprises, a demandé des prières pour son succès.

Serait-il enfin téméraire de pousser une réflexion, que suggère l'histoire de l'Église elle-même ? Il est incontestable que la précision de la foi dogmatique par les conciles des premiers siècles fut le fruit de cette double action de l'Esprit Saint, à la fois dans la conduite de la pensée chrétienne réfléchissant sur le donné scripturaire, et dans la vie la plus authentiquement vécue de l'Église elle-même, dans son culte, ses martyrs et ses saints. Les déclarations de foi sur les deux natures du Christ dans l'unique Personne du Verbe, comme la définition de la divinité de la troisième Personne, ont jailli tout autant de la vie de l'Église que de la pensée des Pères et des Docteurs, ou plus exactement de cette pensée soutenue et nourrie de la vie de l'Église en Jésus-Christ dans l'Esprit. Ne peut-on pas penser que cet effort de recherche vivante auquel le C.O.E. convie les Églises membres, à partir de l'Écriture et grâce à l'apport en son sein des traditions ecclésiastiques qui y sont représentées, n'est pas sans similitude avec l'élaboration patiente de la foi de l'Église des premiers siècles, et la construction de son unité [1].

Le document orthodoxe que nous citions plus haut exprime, dans sa conclusion, des objectifs et des espoirs, qui ne sont pas étrangers à une semblable perspective : « L'Église orthodoxe est désireuse de participer à cette œuvre commune comme le témoin qui a conservé de façon continue le dépôt de la foi et de la tradition apostoliques. Ce qui est envisagé, ce n'est pas une restau-

1. Évidemment *mutatis mutandis* quant au contexte historique, et à la nature de l'institution.

ration statique de formes anciennes, mais plutôt un recouvrement dynamique d'un « ethos » permanent, seul capable d'assurer le véritable accord « de tous les temps ». Il n'y aurait pas là non plus de rigide uniformité, puisque la même foi mystérieuse en son essence et impénétrable adéquatement en formules de la raison humaine, peut être fidèlement exprimée de diverses manières. Selon la conception orthodoxe, l'objectif immédiat de la recherche œcuménique est une réintégration de l'esprit chrétien, une restauration de la tradition apostolique, une plénitude de vision et de croyance en accord avec tous les âges » [1].

Le désir enfin exprimé officiellement par le C.O.E. d'intensifier en même temps les contacts et les relations avec l'Église catholique sur tous les plans de la théologie et de l'action, témoigne de sa volonté de donner à cet effort toute l'ampleur désirable.

Malgré sa réserve, cet appel veut être une marche en avant sur ce long chemin, dont les jalons indiqués tracent la perspective. Les Églises sont conviées à considérer avec la plus grande attention certaines données, dont la réalisation est jugée comme étant une condition indispensable de l'unité future. Tout donné n'est donc pas absent, loin de là [2]. Sans nous attarder à la Parole de Dieu dans l'Écriture, acceptée et vécue par tous, nous nous bornerons à examiner trois de ces données, d'un intérêt particulièrement indiqué à une réflexion catholique : le Baptême, l'Eucharistie, les Ministères.

1. On ne peut être que saisi de l'analogie que présente ce dernier texte avec certain passage du discours du Pape Jean XXIII, à la cérémonie d'ouverture du Concile. Le Pape assigne comme objectif du Concile une adhésion renouvelée à la doctrine authentique de l'Église, « celle-ci étant d'ailleurs étudiée et exposée suivant les méthodes de recherche et la présentation dont use la science moderne. Autre est la substance de la doctrine antique contenue dans le dépôt de la foi, autre la formulation dont on la revêt, en se réglant, pour les formes et les proportions, sur les besoins d'un magistère et d'un style surtout pastoral ».

2. Quant à l'expression de la déclaration, le Professeur Schlink a parlé d'un « certain formalisme inévitable ». Ce terme serait, à notre sens, inexact, s'il mettait en doute la parfaite honnêteté du document, qui est incontestable : le Commentaire qui est fait de la déclaration, s'il ne lève pas l'ambiguïté des formules, a le souci de l'expliciter, et d'en mettre au clair les raisons.

A. « Baptisés en Jésus-Christ ».

C'est bien une doctrine de l'Église universelle et indivise que le baptême, administré conformément à la volonté et à l'institution du Christ, introduit le croyant dans la communauté de salut, le fait membre de la nouvelle race spirituelle, partie prenante, dans et par cette communauté, de ce sacerdoce royal, dont parle l'Apôtre Pierre : « Vous mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels à Dieu par Jésus-Christ... Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis... » (I *Petr.* 2). Introduit par le baptême dans cette communauté prophétique, le chrétien est investi de cette fonction de témoin du Christ au sein du monde, de ce « ministère » du témoignage pour lequel il est consacré et sur lequel se fonde le rôle irremplaçable du « laïcat » dans l'Église. Un seul baptême est donc une des données fondamentales de cette appartenance à l'unique corps du Christ : la déclaration de Foi et Constitution la pose comme point de départ dans la recherche de l'unité organique et visible que le Christ veut pour son Église [1]. Passage et accès au peuple nouveau et régénéré, le baptême est de ce fait essentiellement ordonné à l'Eucharistie, aptitude réelle à l'Eucharistie, celle-ci étant le signe de l'appartenance effective à l'Église du Christ, telle qu'Il la veut. « Nous qui mangeons ce même pain, formons un seul corps ». « Tous ceux qui communient au corps eucharistique — que la théologie ancienne appelait corps mystique —, appartiennent, dans la pleine réalité, à cet unique corps du Christ qu'est l'Église. Aussi ne peut-il y avoir qu'un seul baptême et une seule Eucharistie.

1. Cette déclaration rencontre celle du Cardinal Bea dans son allocution aux observateurs du Concile : « Permettez moi de m'adresser à vous avec ces simples paroles si profondes « mes frères dans le Christ ». Ce titre nous plonge immédiatement dans la conscience profonde de l'incommensurable grâce du baptême, qui a établi des liens indestructibles, plus forts que toutes nos divisions ». (*La Croix*, 17 oct. 1962).

B. « Ceux qui partagent le même pain ».

Cette péricope du texte met bien en lumière la condition de l'unité de l'Église, appelant d'ailleurs la péricope suivante « et qui, en même temps, se trouvent en communion avec l'ensemble de la communauté chrétienne, en tous lieux et tous temps ». Sur ce point, la division entre les Églises se fait vivement sentir, et, dans le concret de leurs relations, présente de sérieuses difficultés : le problème sans cesse soulevé de l'intercommunion le rappelle douloureusement. Il n'est pas inutile qu'on s'y arrête ici.

C'est en effet dans la célébration eucharistique que l'Église atteint son plus haut degré de réalisation et d'actualisation. Réaliser l'Eucharistie, c'est du même coup réaliser l'Église dans sa totalité et sa plus grande intensité. Ces deux mystères coïncident. On ne peut atteindre l'un sans atteindre l'autre ; on ne peut les scinder dans une approche progressive de l'unité, comme si l'un pouvait être une étape, qui, une fois atteinte, pourrait servir de nouveau point de départ vers l'autre. Et cette vérité se fonde sur l'Église considérée principalement comme « événement ». Sans doute l'Église est aussi « institution » et elle est présente là où agit, dans son ordre, tout chargé de pouvoir ministériel. Mais la présence de l'Église atteint son degré le plus haut et le plus intense, quand elle se manifeste comme « Événement », c'est-à-dire comme la communauté rassemblée pour actualiser l'Événement de la mort et de la résurrection du Seigneur. « Chaque fois que vous mangerez ce pain, que vous boirez à cette coupe, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'Il vienne » [1]. Manifester présentement le salut du monde, selon la disposition divine, dans l'événement du Chrit mort et ressuscité, c'est là l'essence profonde de l'Église. Par la célébration eucharistique, elle actualise cet événement, et elle s'actualise elle-même. En ce sens il faut dire « qu'il y a Église parce

1. N'est-ce pas le principe théologique qui fonde la valeur essentielle de la Liturgie ? La sainte Liturgie réalise l'Église, en tant que « signum levatum in gentibus ». L'importance première donnée au schéma liturgique dans les travaux du Concile romain est ici bien révélateur.

qu'il y a Eucharistie », tout autant que « l'Eucharistie existe parce qu'il y a l'Église ». Église et Eucharistie coïncident donc, ainsi que l'unité de l'une et de l'autre, liées indissolublement dans leur seul fondement, l'unique Seigneur. A ce degré, unité devient aussi unicité.

La question doit être ici posée : qu'est-ce qui garantit dans le concret cette suprême unicité ? Les Églises qui ont gardé le dépôt de l'Église traditionnelle et indivise répondent d'emblée : la succession apostolique. « Aucune eucharistie ne peut être reconnue comme valide, dit Ignace d'Antioche, si elle n'est ratifiée par l'évêque ». L'Évêque est ici « tenant lieu » du Christ. C'est le Christ qui fait personnellement l'Eucharistie, agissant par l'évêque, si bien qu'il n'y a qu'une seule eucharistie, celle du Christ lui-même. Tout le sens de la « Mission » est ici impliquée. « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie ». La mission se réalise ici de telle manière que celui qui envoie se trouve lui-même dans son envoyé. De même que le Père est dans son « Apostolos », le Christ, ainsi le Christ est dans son « Apostolos », l'évêque. Ainsi l'Eucharistie chrétienne est reliée à son origine et à sa source, c'est-à-dire à la Parole même de Dieu, qui, faite chair, accomplit le mystère, et où se noue en définitive cette mystérieuse et suprême unité. C'est pourquoi une Église apostolique ne peut recevoir indifféremment dans sa communion, sans se renier elle-même, ceux qui n'adhèrent pas à ce qu'elle confesse être le mystère de foi, dans son unité intégrale.

Les Églises « évangéliques » n'entrent pas dans cette perspective, d'où le malaise, voire la tension, qui se fait sentir, lorsqu'elles se trouvent réunies avec des Églises en continuité hiérarchique avec apostolicité, dans une recherche fraternelle et une prière commune pour leur rapprochement et leur unité. Chez beaucoup d'entre elles, en effet, la Sainte Cène, non seulement fait partie du culte, mais prend une place toujours plus importante. A New Delhi comme ailleurs, mais là peut être de façon plus aiguë, cette tension s'est manifestée du fait des mouvements de jeunesse, réclamant avec force l'intercommunion. Animés du zèle missionnaire, conscients de l'impérieuse nécessité du témoignage chrétien dans le monde, les jeunes éprouvent un désir ardent de communier ensemble au repas du Seigneur ; aussi

ne ménagent-ils pas leur critique aux théologiens qui, selon eux, y mettent obstacle. Si ceux-ci leur rappellent que la douloureuse impossibilité de communier ensemble maintient dans les Églises la conscience salutaire du péché de la division qu'une intercommunion facile risquerait d'oblitérer, les jeunes en demeurent insatisfaits : davantage tendus vers un christianisme pratique, ils éprouvent le scandale de la division, avant tout, en raison de l'urgence missionnaire.

On sait que les Églises anglicanes d'Asie, au titre exceptionnel de l'Assemblée de New Delhi, organisèrent une Sainte Cène, invitant tous les participants à la communion. Les Églises hiérarchiques s'abstinrent de cette participation, et dans l'état actuel des choses, ne pourront jamais qu'opposer un refus. Mais en dehors d'elles, pour les chrétiens qui n'entrent pas dans cette conception de l'Église apostolique, l'intercommunion est elle à rejeter d'emblée ? Il est difficile de trancher une question, qui est posée et se posera de façon toujours plus pressante au C.O.E. Sans doute il serait à craindre que l'intercommunion statutairement établie ne donne, à ces chrétiens, l'illusion, que l'unité de l'Église telle que le Christ la veut ne soit atteinte dans le concret, et ne les détourne insensiblement d'une réflexion sur toutes les données que cette unité exige, et que le rapport de Foi et Constitution a voulu exprimer. Mais à l'inverse ne pourrait-on craindre qu'une disposition radicalement contraire ne fasse déprécier l'Eucharistie comme facteur d'unité ? Il est bien vrai aussi que cette aspiration ardente des jeunes n'est autre qu'un désir sincère d'une union plus profonde dans le Christ mort et ressuscité. Ce désir éprouvé toujours davantage ne pourrait-il les amener à un perception plus vive de la place première de l'Eucharistie dans la vie et le culte de l'Église ; ne pourrait-il les inciter à rechercher, par une réflexion sur l'Écriture et la tradition de l'Église ancienne, les conditions mêmes de l'authentique unité, dans le Christ de la Cène, vivant actuellement et présent aujourd'hui dans le monde ? Et ne pourrait-on évoquer ici ces deux éléments conjoints du « donné » et de « l'agi » dans la foi, que nous rappelions plus haut en commentant le « Nous croyons » liminaire du rapport en question ? Il faut en cela s'en remettre à l'action de l'Esprit Saint, car il est Celui qui inspire, soutient et

rectifie l'effort des âmes sincères, et peut seul les conduire, par les voies mystérieuses qui sont les siennes, à l'unique vérité.

C. « En sorte que le ministère et la qualité de membres sont reconnus par tous ».

Sans se dissimuler l'obstacle majeur sur le chemin de l'unité que représente la question des ministères, le rapport n'a pas craint de l'aborder de front. « Tous sont d'accord pour dire, ajoute le commentaire, que le corps tout entier est un sacerdoce royal ; cependant une des barrières les plus sérieuses, sur le chemin de l'unité, est la diversité de nos interprétations de la nature des ministères au sein du sacerdoce commun ». Et plus loin il parle d'un ministère non seulement reconnu, mais accepté : « L'établissement d'un ministère accepté par tous amènerait la solution certaine des problèmes relatifs à la reconnaissance mutuelle des membres ».

Si « une seule eucharistie » est une exigence qui relève principalement de l'Église considérée comme « événement », les ministères en général se réfèrent davantage à l'Église considérée comme « institution ». Au fond des choses, et quelles que soient les multiples nuances que représentent les différentes Églises en ce domaine, l'obstacle appréhendé est commun, plus ou moins rebutant selon les sensibilités, mais identique dans sa substance, à savoir dans la notion de ministère l'implication d'un juridisme qui ne peut être conçu que comme une adjonction humaine, trop humaine, à la pure essence du Peuple spirituel qu'est l'Église. Et ce serait se dérober aux constatations psychologiques les plus manifestes que de ne pas reconnaître ce vers quoi les esprits des chrétiens non catholiques se tournent, comme par réflexe, lorsqu'on aborde cette matière : l'Église catholique romaine.

Sans examiner ici sur quel fondement repose une telle appréhension ni diminuer, vis-à-vis de l'Église romaine dans le fait de ses membres à tous les niveaux, le danger constant de tentation et la capacité de pécher, il n'est pas inutile de rappeler la doctrine traditionnelle de l'Église sur ce point.

C'est le Christ et Lui seul qui, par son Esprit rassemble et fait l'Église : Il est le fondement, la source, le chef de l'Église dans sa totalité. C'est là le Mystère de l'Église, sa réalité la plus profonde qui n'est atteinte que par la foi. Ce Mystère s'actualise dans l'humanité terrestre, il y est « incarné », et il se réalise dans cette humanité concrète par les ministères, c'est-à-dire par des « services », c'est le sens premier du mot. Ces services sont autant de fonctions, consacrées par l'onction dans et pour le corps du Christ tout entier. Mais cette institution des ministères, bien qu'incarnée, échappe à toute comparaison humaine, elle est hors de toute expérience humaine, « métempirique ». Car l'Église dans ses ministères mêmes est et reste mystère. C'est le respect souverain de ce mystère au sein même de ces ministères qui détermine l'équilibre, la valeur, la portée respective de chacun d'eux : Hiérarchie et Laïcat, Épiscopat et Papauté. Toute présentation d'une structure de l'Église par assimilation, ou même simple comparaison avec les structures des sociétés humaines (monarchie absolue ou constitutionnelle, oligarchie, démocratie...) s'avère radicalement fausse et serait une adultération du mystère de l'Église : celle-ci ne serait plus l'Église du Christ, le Corps du Christ [1]. Aussi au cours de son cheminement historique, et du fait de sa situation dans le monde, l'Église doit-elle toujours réfléchir sur elle-même, afin de se purifier sans cesse, de « se mettre à jour » d'éprouver sa fidélité à toutes les données de sa mystérieuse réalité, et cela particulièrement dans l'exercice toujours plus adéquat des ministères. N'est-ce pas une telle réflexion d'une façon ou d'une autre qui s'imposera à l'Église au Concile ? A l'approche formulée dans le rapport de Foi et Constitution, une approche parallèle du côté catholique devrait être entreprise. Nous tenterons pour terminer d'en suggérer quelques éléments.

La chose n'est pas simple, pour peu que l'on entre dans la sensibilité religieuse des chrétiens évangéliques, dans l'intelli-

1. K. Rahner, S. J., *Primauté et Épiscopat*. Quelques réflexions sur les principes constitutionnels de l'Église, dans *L'Épiscopat et l'Église universelle* (« Unam Sanctam » 39), Paris, 1962, p. 541-562, traduit de *Stimmen der Zeit*, 161, 1958, p. 321-336.

gence de la tradition spirituelle dont ils sont nourris. Faut-il remonter à leur origine ? Sans vouloir ici rouvrir le procès des causes et des responsabilités de la Réforme, on peut dire avec Hans Küng : « Ni Rome, ni l'ensemble de la hiérarchie ecclésiastique (en raison de la situation générale sur les plans spirituel, théologique et éthico-religieux) n'étaient alors préparés à comprendre pleinement le besoin spirituel de l'époque, ni, partant les thèses théologiques et pratiques de Luther, ni à répondre, d'après les principes catholiques, de façon convaincante, aux problèmes soulevés... Luther, de son côté, — pour des raisons très variées, personnelles et psychologiques, théologiques et religieuses et d'histoire générale, — était incapable d'embrasser le visage défiguré du catholicisme » [1]. Et c'est bien là le tragique de cette séparation. Il reste que la scission profonde s'est opérée sur la doctrine de l'Église.

Mais quel que soit le jugement que l'on porte sur les origines de la séparation, il importe peu ; car la réalité présente est là. Les Églises évangéliques, dans lesquelles des centaines de millions furent marqués du nom de chrétiens, ont vécu et continuent à vivre de certaines réalités sacramentelles sont devenues, au point de vue de la tradition, déficientes.

Incompréhensions réciproques, durcissement des mentalités, fixité des sensibilités et des réflexes, tout cela ne pourra être dépassé d'abord que par une charité d'autant plus grande qu'elle devra dissiper toute méfiance et tout ressentiment, et, sur le plan spirituel — car il s'agit de cela — par une réflexion vivante sur le Mystère de l'Église, où les esprits et les cœurs peuvent s'ouvrir ensemble à la même réalité de foi. Cet effort de réflexion et de purification vécue est nécessaire au premier chef pour l'Église catholique : car elle doit manifester dans sa vie même le mystère qu'elle professe et qu'elle est, y ajuster sans cesse son comportement concret, réformer à l'intérieur d'elle-même ce qui est à réformer pour y être pleinement fidèle. Elle doit s'y appliquer particulièrement pour ce qui est de l'institution des minis-

1. Sur ce sujet, le chapitre de J. LORTZ, *Le drame de Martin Luther* dans *Découverte de l'œcuménisme*, Paris, 1961, p. 341-366.

tères en elle et pour elle si fondamentale, et pour la lumière qu'elle doit répandre dans le monde, si essentielle.

Bien des vérités seraient éclaircies, et des préjugés dissipés, s'il éclatait aux yeux que les ministères dans l'Église sont, en réalité, ce qu'ils sont de par le Seigneur ressuscité et l'action de son Esprit qui confère dons et pouvoirs, c'est-à-dire des *services*, « diakonia » selon le mot de l'Écriture. Qu'il s'agisse du laïcat, comme sacerdoce royal et ministère du témoignage, ou des ministères ecclésiastiques avec leurs pouvoirs, tous émanent du Christ ressuscité pour être exercés comme des services, en toute humilité et charité, pour l'édification de l'Église. C'est le Christ qui rassemble et fait l'Église au moyen des ministères dont Il est la source. Tout donc dans cette institution est d'ordre spirituel, dans son essence comme dans sa fin, et irréductible à toute institution humaine, aussi parfaite qu'on la puisse concevoir. Les pouvoirs s'y compénètrent sans se confondre, se subordonnent sans se soustraire ni s'évincer, s'y exercent avec autorité sans exclure.

L'Église, communauté liturgique et prophétique, se réalise dans le monde et s'y actualise « localement ». C'est dans des lieux déterminés qu'est proclamé le Royaume de Dieu inauguré par le jugement de Dieu sur le monde, par sa grâce sur le péché du monde dans le Christ mort et ressuscité : c'est dans des lieux déterminés qu'est célébrée l'Eucharistie, mémorial du Seigneur, actualisant cet événement. Les Églises locales forment ainsi la texture substantielle de l'Église : leur solidaire consistance leur vient du Christ par la succession apostolique. C'est là certes un ministère fondamental.

* * *

Une purification incessante, un dégagement de toute contamination mondaine seront toujours le travail nécessaire, lent mais profond, que l'Esprit opère dans l'Église. Ce renouvellement et cette conversion en profondeur de tous les membres, à tous les degrés et au niveau de tous les ministères, c'est l'entreprise plus expressément entamée aujourd'hui, dans le Concile, qui par la voix du Pape a voulu convier l'Église à cette mise en marche.

De son côté le rapport de New Delhi veut être aussi une invitation : « Nous cherchons ici à faire un pas en avant... La vision de l'Église unique est devenue l'inspiratrice de notre effort œcuménique. Nous affirmons de nouveau qu'il faut aller de l'avant et rechercher toutes les conséquences qu'implique cette vision ». Ces mouvements parallèles de toutes les âmes tendent-ils vers un point de convergence ? Elles n'ont de foi que dans l'action de l'Esprit, d'espoir que dans la prière, de commune conscience que l'effort dans leur fidélité au Christ.

E. BEAUDUIN.

Chronique religieuse

Le DEUXIÈME CONCILE DU VATICAN est d'une importance telle que la chronique de ce fascicule mérite de lui être consacrée tout entière. Cependant, nous ne pouvons entreprendre de faire par le menu le récit de tout ce qui s'est passé pendant la première session. Malgré les précautions prises, les journalistes n'ont pas manqué d'explorer tout ce qui se faisait dans la basilique de S[t] Pierre devenue comme une verrière transparente, et le public a été amplement informé. Beaucoup de publications réagenceront du reste ce matériel avec toute la diligence voulue, et on pourra s'y reporter avantageusement. Nous allons donc nous limiter ici, relativement au concile, aux sujets qui forment la matière habituelle de nos chroniques, et qui sont plus directement du ressort de notre revue.

I. — Sens œcuménique du concile.

On avait dit et répété depuis longtemps, presque depuis le début de la préparation conciliaire, que le second concile du Vatican ne serait pas un concile d'union. Cela pouvait être interprété en deux sens : 1° Le concile ne tendait pas à réaliser directement l'union des chrétiens divisés mais en préparerait de loin les voies ; 2° Le concile ne s'occuperait pas de l'unité chrétienne, mais serait une affaire purement intérieure de l'Église. La première affirmation fut reconnue par tout le monde. Quant à la seconde, elle fut propagée sur un ton passablement dur, par des voix venant d'assez haut. Certains, étant mal disposés envers la convocation d'un concile en général qu'ils jugeaient dangereux pour le régime actuel de l'Église romaine, en redoutaient les ré-

percussions ; d'autres, réticents envers l'œcuménisme et le mouvement de rapprochement entre les chrétiens, voyaient d'un mauvais œil se multiplier de plus en plus les contacts entre les catholiques et les séparés. Il y a des esprits ainsi faits, et il y en aura toujours. Au concile même, devant l'universalité des témoignages favorables à l'unité chrétienne et à l'œcuménisme, il y eut quelques Pères qui déclarèrent que le concile avait pour mandat de s'occuper des questions intérieures et non de ce problème. Ce furent des voix dans le désert. Au Concile du Vatican I ce fut exactement l'inverse. (Qu'on se rappelle le cas de Mgr Strossmayer !) Les choses ont bien changé depuis lors...

De fait, peu d'allusions furent aussi fréquentes dans la bouche des Pères du Concile actuel, lors de leurs interventions, que celles relatives à l'œcuménisme, terme qui était proscrit ou peu s'en faut dans les milieux romains il y a une quinzaine d'années. Il est vrai qu'un certain nombre d'évêques étaient arrivés à Rome sans en avoir encore beaucoup entendu parler. Mais l'atmosphère fut telle que bon gré mal gré il fallut s'y mettre : tous les groupes d'évêques — et ils furent nombreux — qui eurent l'occasion d'entendre des conférences théologiques durant le Concile, furent informés de l'histoire et de la situation de la question œcuménique en notre époque. Les évêques africains par exemple, eurent au moins quatre cours sur ce sujet et en furent très satisfaits. On peut dire que de ce point de vue, l'œcuménisme a fait durant le Concile un grand pas en avant et qu'il est maintenant placé devant les yeux des évêques catholiques du monde entier [1].

1. Résumant dans la *Semaine religieuse de Paris* « les dominantes du Concile », le cardinal FELTIN écrivit : « La question de l'unité et les moyens à mettre en œuvre pour y parvenir n'ont pas encore été abordés au Concile, et pourtant on sent cette préoccupation sous-jacente à tous les travaux. Dans l'étude des réformes liturgiques à adopter, dit le cardinal, l'argument œcuménique fut souvent présenté parmi les raisons données par les Pères : c'est un des critères, une des références les plus constantes. On tend à promouvoir ce qui pourra favoriser le rapprochement, à écarter ce qui pourrait le rendre plus difficile, à moins que ce ne soit nécessaire à la fidélité de l'Église ou à l'intégrité de sa doctrine ». Cfr *La Croix*, 12 déc., p. 4.

II. — La présence des observateurs-délégués.

Les OBSERVATEURS ET HÔTES non catholiques étaient présents à toutes les assemblées du Concile. Une tribune spéciale leur avait été réservée. Ils avaient à leur disposition les textes les plus importants et toutes les facilités d'information, en quoi ils furent aidés par des traducteurs spéciaux et par des conférences organisées dans le cadre du Secrétariat pour l'Unité. Ils avaient aussi constamment l'occasion de s'entretenir avec des Pères du Concile et avec les nombreux théologiens présents à Rome et venus de partout. De leur côté ils ont pu fournir de précieuses informations et faire part de leurs impressions. Tout cela a hautement contribué à créer des rapports qu'on espère durables. On pourrait composer tout un florilège des déclarations faites par les observateurs où apparaît surtout un certain étonnement devant l'ouverture d'esprit et la liberté spirituelle qui ont marqué les interventions à St-Pierre. Ils ont été impressionnés aussi par la franchise et l'ouverture à leur propre égard. L'observateur de l'Église copte d'Égypte, le président Tadros, qui avait été déjà observateur aux assemblées de Rhodes et de New Delhi, a parlé d'une expérience progressive dans le domaine du respect réciproque et de la confiance fraternelle : « Le record est battu ici à Rome... ici, nous sommes presque traités comme des Pères conciliaires » [1].

Voici quels furent les observateurs et les invités :

Église orthodoxe russe (Patriarcat de Moscou) :

Archiprêtre Vitali BOROVOY, professeur à l'Académie théologique de Leningrad ; Archimandrite Vladimir KOTLIAROV, vice-recteur de la Mission russe à Jérusalem.

Église copte d'Égypte :

P. Youhanna GIRGIS, ancien inspecteur au Ministère de l'Instruction publique ; Dr. Mikhail TADROS, ancien conseiller à la Cour d'Appel d'Alexandrie.

1. *Ibid.*, p. 4.

Église orthodoxe syrienne :

R. P. Rambam Zakka B. IWAS.

Église orthodoxe éthiopienne :

Rev. Abba Petros Gabre SELLASSIE ; D. Haile Mariam TESHOME.

Église arménienne (Catholicosat de Cilicie) :

R. P. archimandrite Karekin SARKISSIAN, recteur du Séminaire arménien d'Antelias (Liban).

Église orthodoxe russe à l'étranger :

Mgr ANTONY, évêque de Genève ; Archiprêtre Igor TROYANOFF, recteur de l'Église orthodoxe russe de Lausanne et Vevey.

Église vieille-catholique :

Chan. P. J. MAAN, professeur au Séminaire d'Amersfoort, Pays-Bas.

Communion anglicane :

Rt. Rev. Dr. John MOORMAN, évêque de Ripon, Angleterre ; Rev. Dr. Frederick GRANT, de l'Église épiscopale protestante ; V. Rev. Dr. Harold de SOYSA, de l'Église de l'Inde.

Fédération mondiale luthérienne :

Prof. Kristen E. SKYDSGAARD, professeur de théologie systématique à l'Université de Copenhague ; Prof. Georges LINDBECK, professeur de théologie historique à l'Université de Yale.

Alliance Mondiale presbytérienne :

M. le Pasteur H. ROUX, de l'Église réformée de France, chargé des relations internationales ; Rev. Dr. Douglas W. D. SHAW, de l'Église d'Écosse ; Rev. Professeur James H. NICHOLS, de l'Église presbytérienne unie.

Église évangélique d'Allemagne :

Dr. Edm. SCHLINK, professeur de Dogmatique à l'Université d'Heidelberg.

Convention mondiale de l'Église du Christ :

Rev. Jesse M. BADER.

Comité mondial de consultation des Amis :

Dr. Richard ULLMANN, professeur au Woodbrooke College de Birmingham.

Conseil International congrégationnaliste :

Rev. Dr. Douglas HORTON ; Professeur Dr. George CAIRD, de Mansfield College d'Oxford.

Conseil mondial méthodiste :

Rev. Fred. P. CORSON, évêque de l'Église méthodiste, Philadelphie ; Rev. Dr. Harold ROBERTS, Principal du Collège théologique de Richmond.

Conseil œcuménique des Églises :

Dr. Lukas VISCHER, secrétaire pour les Recherches de la Commission « Faith and Order », Genève.

Association mondiale du christianisme libéral :

Prof. L. J. VAN HOLK, professeur à l'Université de Leiden.

Invités du Secrétariat pour l'Unité :

Mgr l'évêque CASSIEN, recteur de l'Institut St-Serge de théologie orthodoxe à Paris ; Pasteur Roger SCHUTZ, Prieur de la Communauté de Taizé ; Pasteur Max THURIAN, de la même communauté ; Professeur Dr. Oscar CULLMANN, professeur aux Universités de Bâle et de Paris ; Professeur G. C. BERKOUWER, professeur à l'Université protestante d'Amsterdam ; Rev. Dr. Joseph JACKSON, Chicago, Rev. Canon Bernard C. PAWLEY, de l'Église d'Angleterre, chanoine de la cathédrale d'Ely.

Substituts des observateurs-délégués :

Dr. Vilmos VAJTA, Directeur de la Session théologique de la Fédération luthérienne mondiale ; Rev. George Hunston WILLIAMS, professeur d'ecclésiologie historique à l'Université de Harvard, Cambridge (U. S. A.) ; Professeur Fr. HILDEBRANDT, professeur de théologie chrétienne à l'Université Drew, Madison (U. S. A.) ; Rev. Doyen Robert E. CUSHMAN, Duke Divinity School, Durham, N. C., U. S. A. ; Reginald KISSACK ; Professeur Victor SUBILIA, Doyen de la Faculté de théologie de l'Église vaudoise ; Professeur Dr. Serge GROTOFF ; Dr. José Miguez BONINO.

III. — Moscou et Constantinople.

On sait combien l'actuel patriarche de Constantinople ATHÉNAGORAS I[er] est un fervent partisan de l'unité : non seulement le nombre d'audiences qu'il a accordées à des membres venus chez lui de toutes les Églises depuis quelques années, et particulièrement à des visiteurs catholiques, sont là pour témoigner de sa largeur d'esprit et de son désir de l'union, mais ses relations suivies avec diverses régions de l'Orient pour hâter tout d'abord

l'unification plus grande du monde orthodoxe et pour entrer en rapport avec les autres chefs d'Église, en sont une confirmation irrécusable.

Il a témoigné plusieurs fois de son désir de se rendre à Rome pour y visiter le Saint-Père. Et cependant, l'Église orthodoxe, qui a sur les conciles œcuméniques une théologie fondée sur l'expérience des grands synodes de l'antiquité, ne croyait pas pouvoir envoyer officiellement d'autres représentants que des évêques, lesquels, n'ayant en l'occurrence aucune voix, ne pourraient participer aux délibérations comme Pères du Concile. On espérait néanmoins que le Phanar aurait envoyé des observateurs non pourvus de la dignité épiscopale, et il est très possible que les événements se seraient déroulés dans ce sens si un incident pénible n'était venu tout arrêter. Les autocéphalies orthodoxes au nombre de douze, réunies à Rhodes en 1961, s'étaient mises d'accord pour agir de concert dans les circonstances importantes — et le concile en était bien une — sans cependant consentir à une juridiction effective de l'une d'entre elles sur les autres. En sorte que, dans la question de l'envoi d'observateurs, il était souhaitable que tous aient pu se conformer au même geste. Les acceptations aux invitations éventuelles devaient être recueillies en principe par Constantinople. Plusieurs Églises — notamment celle de Moscou — ne considérant pas cette voie comme officielle, firent comprendre que pour répondre à une invitation au concile, celle-ci, y compris les pourparlers préalables, devait être faite directement par le Saint-Siège. La question était donc particulièrement délicate, et le malheur voulut qu'elle s'engageât mal, du moins à un certain point de vue. Les choses ayant traîné beaucoup — on ne saura jamais, nous assura-t-on, la peine qu'eut l'Église du Patriarcat de Moscou, pour obtenir l'entrée en URSS d'un délégué du Vatican, — la décision devenait finalement urgente et on a cru devoir brûler les étapes. Des télégrammes entre Moscou et Constantinople ne donnaient pas au Phanar les lumières satisfaisantes qui auraient pu influer sur la décision définitive qu'on y prendrait. Le Patriarche œcuménique ne fut informé que par la radio de la décision prise à la suite du voyage de Mgr Willebrands à Moscou, d'envoyer deux délégués au concile. Ceux-ci n'arrivèrent que le second jour et n'assistèrent donc

pas à l'ouverture. Les hésitations qui précédèrent cette prise de position subite et non communiquée, arrêtèrent les pourparlers en cours entre Rome et Constantinople, qui fit savoir qu'on n'enverrait personne [1]. L'Église de Grèce avait déjà pratiquement pris une position négative. Il était trop tard pour tenter de nouvelles interventions efficaces. Il y eut là un chassé-croisé de surprises, qui anéantirent de grandes espérances. La présence d'un délégué de Constantinople au Concile aurait en effet produit une impression très grande : c'était la partie la plus difficile à gagner, et on n'y a pas réussi.

Le malentendu en question a poussé même le pacifique archevêque Mgr IAKOVOS d'Amérique, dont on se souviendra encore de la visite qu'il fit il y a quelque temps à S. S. Jean XXIII, à faire la déclaration suivante :

« Tandis que le patriarche œcuménique avait fait savoir au Pape qu'il ferait un appel aux Églises orthodoxes pour décider de commun accord la formation d'une mission panorthodoxe d'observateurs à Rome, le Vatican a commencé à envoyer ses propres représentants aux Patriarcats locaux de l'Orient et aux autres Églises autocéphales en invitant spécialement les chefs à prendre part par des observateurs au concile de Rome. Cette tactique a révélé les buts du Vatican qui envisageait manifestement de rompre l'unité de l'Orthodoxie et médiatement de miner le prestige du trône œcuménique » [2].

1. Après avoir examiné longuement toutes les réponses des autres Églises orthodoxes, excepté celle non encore arrivée de l'Église de Russie, le Saint-Synode du patriarcat œcuménique prit cette décision dans une session extraordinaire le lundi 8 octobre. Deux métropolites, DOROTNHEOS des Iles des Princes et CHRYSOSTOMOS de Néocésarée avaient émis un vote favorable à l'envoi. Mgr EMILIANOS (Genève) reçut l'ordre de porter personnellement le message relatif à Rome au Cardinal Bea. Le communiqué du secrétariat du Saint-Synode affirmant que « d'accord avec les autres Églises orthodoxes locales, le patriarcat œcuménique a décidé que l'envoi des observateurs orthodoxes n'était pas désirable » est daté du 11 octobre et fut composé le 10 dans une conférence du patriarche avec les évêques synodiques. (Cfr *Hronos*, 14 octobre ; *AA*, 17 octobre). Voir quelques informations complémentaires dans l'article d'Olivier CLÉMENT, *Vatican II, Présence des Orthodoxes russes*, dans *Réforme*, 8 déc., p. 11.

2. *Kathimerini*, 30 oct. — A l'adresse de l'Église orthodoxe russe ont été formulées également des paroles qui trahissent une grande émotion.

Inutile d'ajouter que cette interprétation n'est pas exacte. Mais elle exprime toute la douleur d'une authentique déception et comme telle elle mérite d'être retenue et accueillie avec toute l'appréciation sympathique que les circonstances compliquées permettent d'en donner.

La grande question que se posent beaucoup de personnes qui chez les Orthodoxes s'occupent du rapprochement avec l'Église catholique est celle-ci : Le Concile sera-t-il un facteur de rapprochement ou va-t-il élargir la rupture ? Ainsi se le demande M. George RACOVEANU dans BISERICA *Orthodoxa Româna din Paris*, sept.-oct., 1962.

Sous le titre *Ce n'est pas trop tard*, *Enoria* (Athènes) du 1er novembre fait remarquer que malgré tout, puisque le Synode de la hiérarchie n'a encore rien décidé, il y a de nombreuses raisons qui démontrent la nécessité pour l'Église de Grèce d'envoyer des observateurs, et surtout des membres du haut clergé, ne fût-ce que pour donner aux délégués de notre Église une idée de l'organisation de l'Église occidentale. « Ils y puiseront en outre beaucoup de renseignements qui en fin de compte seront utiles à notre Église. Il ne faudrait pas perdre cette occasion précieuse ».

Déjà dans le nº du 11 octobre, M. KÉRAMIDAS s'était joint au professeur ALIVISATOS qui, dans VIMA, avait fort insisté pour qu'on envoie des observateurs. M. Kéramidas reprocha aux autorités ecclésiastiques grecques l'indécision et la peur devant leurs responsabilités. Seulement, nous savons que ces autorités ont à tenir compte de toute une partie de l'opinion publique, formée par une certaine presse religieuse qui, d'une façon peu équivoque, montre son hostilité envers toute tentative de rapprochement avec l'Église catholique [1].

Arrivera-t-on à surmonter l'obstacle pour la seconde session ?

L'organe officiel de l'Église de Grèce, *E* du 1er novembre, caractérise la décision de l'Église russe comme « malheureuse, elle fait apparaître l'Église orthodoxe divisée devant le monde hétérodoxe, sans suite et sans ligne de conduite unique, cela surtout après le succès si grand de Rhodes ; elle a provoqué l'effroi et l'amertume dans les cercles du patriarcat œcuménique et des autres Églises autocéphales ».

1. Notre Chronique en a donné déjà des exemples, cfr la précédente, p. 395 ss.

Pour ce faire, de nouvelles démarches de Rome et non des moindres seraient sans doute nécessaires. Il est possible que la réussite de la présence des observateurs qui sont venus jusqu'ici puisse avoir une influence heureuse. Si Constantinople se décide tout de même à envoyer quelqu'un, elle fera, après ce qui s'est passé, un geste de grande compréhension chrétienne dont on lui saura gré dans de nombreux milieux en Orient et en Occident. Mais on aura compris que tout cela ne dépend pas uniquement de la bonne volonté des hiérarques.

IV. — Le rôle croissant du Secrétariat pour l'Unité.

Le nouvel organisme, créé en 1960 par le pape actuel, a déjà joué un grand rôle dans la période préconciliaire. On l'a quelquefois confondu avec les commissions préparatoires, parce qu'il a lui aussi collaboré à la préparation. Mais, tandis que les commissions préparatoires ont été remplacées par les commissions conciliaires, le Secrétariat a continué sa fonction — ou plutôt l'a commencée vraiment — durant le concile. Aussi n'a-t-il pas eu besoin d'être renouvelé. On lui a cependant adjoint quelques membres nouveaux, fait dû à une circonstance déjà connue de nos lecteurs. Le président du Secrétariat, le Cardinal Bea, ayant demandé au début de pouvoir se limiter aux protestants, le soin fut laissé à la Commission pour l'Orient de s'occuper des Orthodoxes. Mais cette mesure s'étant au bout d'un certain temps révélée inefficace, la totalité des relations avec les non catholiques fut confiée au Secrétariat pour l'Unité. Pour ce motif trois membres de la commission orientale lui ont été agrégés au début du concile : Mgr Katkoff, évêque russe résidant à Rome, Mgr Mansurati, chorévêque et secrétaire du patriarche syrien et le R^{me} P. Minisci, Abbé du monastère italo-grec de Grottaferrata près de Rome. Un quatrième, qui ne faisait pas partie de la Commission orientale a été ajouté récemment, à savoir Mgr Angelo Prinetto, évêque titulaire d'Adriane, vicaire de l'administration des biens de Lorette.

Au cours de la 4e congrégation générale qui eut lieu le 22 novembre, le Secrétariat pour l'Unité a été assimilé aux dix com-

missions du Concile. En conséquence, disait la déclaration officielle, « 1° Le Secrétariat présentera lui-même les schémas qu'il a préparés ; 2° Ces schémas seront discutés, corrigés et rédigés selon la même procédure que ceux des autres commissions ; 3° Dans le cas de matières mixtes, le Secrétariat est appelé à collaborer avec les commission intéressées ». Ce dernier point fut bientôt mis à réalisation. En effet, le schéma sur la Révélation élaboré par la Commission théologique ayant été rejeté, le Saint-Père décida d'en confier la nouvelle rédaction à une commission mixte composée de membres de la Commission théologique et du Secrétariat pour l'Unité. La Commission théologique préparatoire avait, un peu à la légère, refusé toute collaboration avec les autres commissions (un membre du Secrétariat s'est chargé de le rappeler en plein concile). La nouvelle Commission théologique du Concile même fera son travail en étroite collaboration avec le Secrétariat pour l'Unité. L'isolationisme des différentes commissions préparatoires nous avait souvent inquiétés ; aussi nous nous réjouissons grandement de cette nouvelle mesure qui garantira une plus ample information et consultation.

Le lendemain de la création de la commission mixte dont nous venons de parler, une étrange agitation chercha à discréditer l'œuvre du Secrétariat, promu une fois de plus à un rôle important. On publia, en effet, ce jour-là, une protestation datant de plusieurs semaines et provenant d'un groupe d'Ukrainiens qui avaient manifesté en faveur de leurs évêques détenus dans les prisons soviétiques. C'était montrer du doigt avec réprobation et par contraste la présence des observateurs russes envoyés par le Patricat de Moscou et invités par l'intermédiaire du Secrétariat. Le Secrétariat intervint par une brève note qui parut dans l'*Osservatore Romano* du 24 novembre et qui était ainsi conçue :

« Le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens tient à préciser que tous les Observateurs-Délégués ont été invités par le Secrétariat, qui a été heureux de les accueillir. Tous, sans exception, ont manifesté un esprit sincèrement religieux et œcuménique. Le Secrétariat déplore, en conséquence, tout ce qui a paru contraire à l'esprit qui a animé les contacts loyaux pris avec les Observateurs-Délégués. Il ne peut que s'en désolidariser ».

Une autre fois encore, le Secrétariat serait promu à une fonction supplémentaire vers la fin du concile, quand le schéma sur l'Unité, œuvre de la Commission préparatoire pour l'Orient, fut renvoyé. Nous disons bien : fut renvoyé, car, contrairement à des bruits qui ont couru et qui étaient fondés sur une interprétation trop bénigne du titre d'un communiqué de presse, le schéma sur l'Unité a bel et bien été jugé insuffisant. Beaucoup d'objections en effet avaient été faites contre un grand nombre de paragraphes de ce schéma, contre son manque de sensibilité œcuménique et son absence totale d'esprit de dialogue, si important aujourd'hui dans les questions concernant l'Unité. Des remarques relatives à cette déficience avaient cependant été faites depuis longtemps par des consulteurs avertis durant la période préparatoire, et des rapports avaient été envoyés demandant qu'on lui impose une refonte dans ce sens. Mais la procédure a empêché ces amendements, en sorte que, présenté à l'Assemblée, le schéma fut soumis à une critique sévère de la part de ceux qui étaient ouverts aux questions œcuméniques.

Pour ne pas infliger au président de la Commission orientale une humiliation pénible comme celle qu'avait dû essuyer le Président de la Commission théologique, dont l'œuvre avait été écartée sans ménagement, les présidents de la Commission orientale et du Secrétariat pour l'Unité s'entendirent, et une formule qui enterrait ce schéma avec révérence fut proposée au vote :

« L'examen du décret sur l'Unité étant achevé, fut-il déclaré en la séance du samedi après trois jours de discussion, les Pères du Concile l'approuvent comme un document où sont rassemblées les vérités communes de la foi et comme une marque d'attention et de bonne volonté envers les frères séparés d'Orient. Cependant, compte tenu des amendements proposés, ce décret sera refondu en un seul document avec le décret sur l'œcuménisme préparé par le Secrétariat pour l'Unité et le chapitre XI, toujours sur l'œcuménisme, du schéma sur la constitution dogmatique de l'Église » [1].

2. Voici le texte original de la Proposition : « Expleta disceptatione circa Decretum de Ecclesiae unitate, sacri Concilii Patres illud adprobant tamquam documentum in quo recoluntur quae in fide sunt communia et uti pignus recordationis et benevolentiae erga fratres separatos Orientis. Hoc Decretum vero, attentis emendationibus propositis,

Le schéma sur l'Église, qui se trouve dans le second fascicule, lequel a été distribué aux Pères beaucoup plus tard, comprend en effet, lui aussi, un chapitre sur l'œcuménisme, et il est tout indiqué que ces titres divers préparés ainsi par plusieurs commissions soient fusionnés en un seul.

Présenté suivant la formule indiquée ci-dessus, le document sur l'Unité recueillit un nombre de suffrages voisin de l'unanimité, ce qui n'engageait à rien puisque le texte devait en être entièrement revu.

V. — Discours et Audiences.

Au premier chef, il faut mentionner l'important DISCOURS DU SAINT-PÈRE à l'ouverture du Concile. Ce discours a donné le ton à tous les débats et a été considéré comme le correctif par excellence de tout ce qu'il y avait pu y avoir de disproportions et d'écarts dans les travaux de la préparation. Un membre de la Commission théologique préparatoire a dit à la suite de ce discours, avec une humilité et un bon sens qu'on eût aimé trouver chez beaucoup d'autres : « Après ce discours, nous pouvons recommencer tous nos schémas ! »

Nous donnons plus loin ce texte capital (p. 550) dans la traduction française qui a été distribuée à St-Pierre le jour même du discours. Il faut noter aussi que le texte latin bien qu'il en soit le texte officiel, n'en est pas pour autant l'original : pour avoir celui-ci, il faut recourir à l'italien. Il serait souhaitable qu'une revue reproduise en deux colonnes le texte italien et le texte latin. Plusieurs points devenus ternes en latin retrouvent leurs véritables dimensions quand on recourt à l'original. Ainsi, le mot *aggiornamento* « mise à jour », si souvent employé par le Saint-Père pour signifier le programme du concile (adapter l'Église aux temps modernes) est rendu en latin par *emendatio, emendationes*, terme pâle s'il en est, qui a été surtout appliqué durant le Concile aux retouches que les Pères ont imposées aux phrases à rendre plus claires dans les schémas.

in unum documentum componetur cum Decreto *De Œcumenismo* a Secretariatu ad unitatem Christianorum fovendam confecto et cum cap. XI *De Œcumenismo* schematis Constitutionis dogmaticae « De Ecclesia ».

Dans ce discours d'ouverture, le Saint-Père a fait remarquer que si la doctrine doit apparaître dans son intégrité sans être aucunement ni diminuée, ni infléchie, le concile, en s'en tenant rigoureusement à la continuité de la tradition, devait chercher sans crainte les adaptations nécessaires exigées par notre temps. Inutile de revenir sur ce qui a été déjà défini, mais il faudra encourager dans la pensée chrétienne la recherche conforme à l'esprit de nos contemporains, dont on ne doit pas déclarer qu'ils s'écartent de la voie droite parce qu'ils sont d'aujourd'hui, mentalité que le Saint-Père réprouve. « Autre chose, en effet, dit-il, est le dépôt de la foi, autre chose la manière dont ce dépôt est énoncé ». On a remarqué aussi que, dans son discours, le Saint-Père s'est abstenu d'exalter la papauté exagérément comme on le fait si souvent en pareilles occasions.

L'unité chrétienne n'avait été qu'effleurée dans le discours d'ouverture. Mais elle a été reprise le lendemain dans l'allocution adressée au corps diplomatique. Le Saint-Père y a déclaré, faisant sans doute allusion à la présence des observateurs non-catholiques, que le concile « voulait aussi aplanir la voie où se fera la rencontre de tant de frères séparés, car il est, comme nous le disions le 25 janvier 1959, un appel nouveau aux fidèles des communautés séparées, à nous suivre, elles aussi, aimablement dans cette recherche d'unité et de grâce auxquelles tant d'âmes aspirent sur tous les points de la terre ».

Le dimanche 14 octobre, le Saint-Père reçut en audience les observateurs non-catholiques. Se réjouissant de les voir autour de lui, après avoir rappelé les bonnes relations qu'il eut avec les Orthodoxes durant son long séjour en Orient, il leur dit entre autres :

« Sans vouloir anticiper sur l'avenir, contentons-nous aujourd'hui de constater le fait. *Benedictus Deus per singulos dies !* Quant à vous, veuillez lire dans mon cœur : vous y trouverez peut-être bien davantage que dans mes paroles... Un jour déjà lointain, je remis à un vénérable vieillard, prélat d'une Église orientale qui n'était pas en communion avec Rome, une médaille du pontificat de Pie XI. Ce geste voulait être — et fut — un simple acte d'aimable courtoisie. Peu de temps après, ce vieillard, sur le point de fermer les yeux à la lumière de ce monde, voulut qu'à sa mort la médaille fût placée

sur son cœur. Je l'ai vu en personne, et ce souvenir m'attendrit encore. C'est à dessein que je fais allusion à cet épisode, parce que, dans sa touchante simplicité, il est comparable à une fleur des champs que le renouvellement des saisons permet de cueillir et d'offrir. Que le Seigneur veuille bien accompagner toujours ainsi nos pas dans sa grâce. Votre chère présence ici, l'émotion qui étreint mon cœur de prêtre — d'*episcopus Ecclesiae Dei*, comme je le disais jeudi devant l'Assemblée conciliaire — l'émotion de mes collaborateurs, la vôtre aussi, j'en suis bien sûr, m'invitent à vous confier le désir de mon cœur, qui brûle de travailler et de souffrir pour qu'approche l'heure où se réalisera pour tous la prière de Jésus à la dernière Cène. Mais la vertu chrétienne de patience ne doit pas nuire à celle de prudence qui est elle aussi fondamentale... Oui, je le répète : *Benedictus Deus per singulos dies :* Que Dieu soit béni chaque jour. Pour aujourd'hui, donc, que cela nous suffise. L'Église catholique est à son travail, serein et généreux ; vous, à votre fonction d'observateurs, avec une attention renouvelée et bienveillante. Que sur tout et sur tous descende la grâce céleste, qui inspire mieux les cœurs, et couronne les mérites ».

De son côté, le lundi 15 octobre, le cardinal Bea, président du Secrétariat pour l'unité réunissait à son tour les observateurs à l'hôtel Columbus :

« Maintenant que cette rencontre désirée par tant de baptisés est devenue une réalité, leur dit-il, je crois que le premier et le plus sincère sentiment de tous est celui de la gratitude qui nous fait dire avec Saint Paul : « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation » (2 *Cor.* 1, 3). « Ce n'est pas, en effet, l'œuvre d'homme de chair et de sang, mais l'œuvre de la bonté, de la miséricorde et de la grâce de notre Dieu qui, par les mérites de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, nous a tous mus par son divin Esprit, Esprit qui habite aussi le cœur de chacun de nous d'après les paroles de saint Paul : « Puisque vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba ! Père ! » (*Gal.* 4, 6). C'est par le Seigneur que cela s'est fait, et c'est un prodige à nos yeux (*Matt.* 21, 42, 118, 23) ».

Faisant ensuite allusion à l'absence des délégués grecs, il ajouta :

« Il est vrai que cette œuvre n'est pas complète. Ce sont surtout un bon nombre des vénérables Églises orthodoxes d'Orient qui ne sont pas officiellement représentées. Le fait est sans doute douloureux pour les deux parts, pour eux et pour nous tous. On doit reconnaître cependant que de grands efforts ont été faits des deux côtés sans toutefois arriver à franchir les grands obstacles qui s'interposaient. Il ne nous reste qu'à prier le divin Chef de l'Église de multiplier ses miséricordes. Entre-temps nous nous emploierons à éviter que nos relations dans le Christ n'en souffrent et ne soient atteintes par cet échec. Il faut surtout que notre foi dans l'efficacité irrésistible de la grâce du Christ et dans l'œuvre de l'Esprit Saint dans les baptisés ne soit affaiblie... »

Et il ajouta, avant de conclure :

« J'espère que tous vous avez trouvé, dans la mesure du possible, dans notre Secrétariat, toute la compréhension et toute l'aide fraternelle qui vous permettront de soutenir votre tâche avec facilité de succès. Ce qui n'a peut-être pas pu être fait dès le commencement — entre autres raisons parce que c'est la première fois que pareille tâche est entreprise — nous essayerons de le réaliser peu à peu. Tous les membres du Secrétariat seront toujours très volontiers à votre disposition, et moi-même je le serai aussi, dans toute la mesure consentie par mon travail au sein du Concile ».

VI. — Conférences diverses.

Son Éminence le Cardinal Bea a fait à la presse le 8 novembre 1962 encore une importante conférence sur le rôle du Secrétariat pour l'Unité dans sa tâche concernant les observateurs non-catholiques. Ce discours a révélé l'œuvre qui s'est accomplie dans un des secteurs les plus importants du concile pour l'avenir de l'Église. Nous en faisons les extraits suivants :

« On a rapporté ces jours-ci que, en sortant de l'audience accordée aux observateurs des communautés chrétiennes non-catholiques, j'avais dit : « C'est un miracle, c'est un vrai miracle ». La phrase fut dite en effet, et ce n'était pas seulement le résultat de l'impression provoquée par cette audience — si unique en son genre, pourtant, et rendue tellement émouvante par la forme délicate et familière

que le Saint-Père lui-même, dans sa bonté, avait voulu lui donner. Non, ces mots reflétaient tout l'ensemble des expériences que nous avons vécues au cours des deux années écoulées depuis l'institution du Secrétariat. On peut vraiment dire que toutes ces expériences sont allées en s'intensifiant, et en acquérant toujours plus d'ampleur et de profondeur, jusqu'à l'ouverture du Concile. Je ne m'attarderai pas à parler de la chaleur avec laquelle fut saluée l'institution du Secrétariat, et du très grand intérêt qu'il a suscité, et qui continue de s'étendre, on peut le dire, dans le monde entier. Je voudrais seulement souligner deux faits de ces dernières semaines.

» Premier fait : c'est la présence de plus de quarante *Observateurs*, délégués ou hôtes du Secrétariat, qui représentent presque toutes les grandes fédérations des confessions chrétiennes issues de la Réforme, et un bon nombre d'Églises orientales. Il est vrai que notre joie — et quand je dis « notre joie », j'entends aussi celle des Observateurs et des confessions qu'ils représentent — est assombrie par l'absence d'un bon nombre des vénérables Églises orthodoxes d'Orient. Il faut toutefois reconnaître que de grands efforts ont été accomplis pour franchir les obstacles existants, et, après n'y avoir pas réussi, on s'est soigneusement efforcé d'éviter que les relations mutuelles dans le Christ n'aient à souffrir de cet insuccès momentané.

» L'autre fait, si l'on regarde les choses avec les yeux de la foi, est plus important encore : c'est que tant de communautés de chrétiens non catholiques aient lancé des appels répétés à leurs fidèles pour qu'ils prient pour le Concile, allant jusqu'à donner à ces appels un caractère officiel. Je vous donne un certain nombre de noms, avant tout pour souligner la variété de ces confessions, et le fait que de tels appels proviennent d'un peu toutes les parties du monde. Évidemment, je ne prétends nullement être complet, je suis même certain que beaucoup d'autres appels ne sont pas venu à ma connaissance. Il faut espérer que, dans un second temps, lorsque les choses seront un peu calmées, il sera possible de faire une liste plus complète.

» Commençons par l'Europe. Ont fait un appel à la prière pour le Concile, sous une forme ou sous une autre : la Fédération Évangélique de Suisse ; les protestants autrichiens ; l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. Ramsey, Primat de toute l'Angleterre, s'adressant à tous les anglicans d'Angleterre ; les Vieux-Catholiques de Suisse ; le Conseil de l'Église Évangélique en Allemagne ; l'Alliance Mondiale des Associations chrétiennes de jeunes gens (protestants).

» Aux États-Unis, un appel semblable a été lancé par l'évêque président des Épiscopaliens, le Dr. Lichtenberger (qui avait fait

une visite de courtoisie au Saint-Père en novembre 1961), et par l'Église Unie Presbytérienne des USA. Au Canada, le Conseil de l'Église Unie de Montréal a fait un appel.

» Dans les autres continents, on signale l'appel de l'archidiocèse anglican de Brisbane (Australie), et celui de l'archevêque et des évêques des Antilles britanniques, réunis à Georgetown en Guyane anglaise. Diverses communautés qui, pour une raison ou pour une autre, n'ont pu envoyer d'observateurs ont aussi lancé des appels à la prière : ainsi, le Patriarche œcuménique de Constantinople et l'Alliance Baptiste Mondiale.

» C'est surtout cette union dans la prière que je qualifie de vrai miracle, si nous comparons cette attitude avec certaines positions prises lors du premier Concile du Vatican. A propos de cette union, le Saint-Père a dit, dans son discours-programme de la séance inaugurale du Concile, que l'unité, que le Christ a demandé pour son Église dans une ardente prière, resplendit aussi, entre autres, dans cette lumière — et je cite ici textuellement — « de l'unité de prière et d'ardents désirs, avec lesquels les chrétiens séparés de ce Siège apostolique aspirent à être unis avec nous ». C'est donc là déjà un premier commencement d'unité, et surtout un fondement solide de notre confiance en Dieu. Si Jésus a promis d'exaucer la prière de deux ou trois qui s'unissent pour demander quelque chose en son nom, combien plus sera entendue la prière de tous ceux qui sont baptisés dans le Christ, et qui, dispersés à travers le monde, reprennent la prière de Jésus Souverain Prêtre à son Père : « que tous soient un... »

» A propos du fait que plusieurs ont été impressionnés par la liberté de discussion, on m'a demandé si je pensais que cet aspect du Concile était de nature à favoriser le rapprochement réciproque avec les chrétiens non-catholiques.

» Il me semble qu'il faut répondre oui sans ambages. Il suffit de se demander pourquoi cette liberté de discussion a frappé et impressionné. Je crois que la raison est la suivante : on sait que dans l'Église catholique, le principe d'autorité est souvent et fortement souligné, jusque dans les questions doctrinales ; on peut ainsi facilement s'imaginer que ses membres, sans exclure les évêques, sont quasiment subjugués par cette autorité, au point d'être empêchés (passez-moi l'expression) de penser avec leur propre tête. En ce sens de fait, l'un ou l'autre s'est vraiment émerveillé de voir comment deux cardinaux pouvaient émettre des avis opposés. En d'autres termes, il arrive souvent que l'on ne comprenne pas comment l'adhésion la

plus complète au Magistère n'exclut pas, en fait, la liberté d'opinion dans tant de questions qui ne sont pas encore éclaircies et définies. Il est donc d'autant plus utile d'observer au Concile, de façon très concrète, d'une part l'adhésion complète à la doctrine de l'Église lorsque celle-ci est déjà clarifiée et définie, comme on a pu le voir dans la profession de foi, que les évêques et le Pape lui-même ont solennellement faite et jurée à l'ouverture du Concile. Il s'agit en fait simplement de l'absolue fidélité à la doctrine reçue du Christ et explicitée par l'Église au cours des siècles. A côté de cette fidélité, il est bon de constater, d'autre part, la liberté de discussion et d'opinion lorsque la doctrine doit être encore éclaircie et définie, ou lorsqu'il est question d'applications pratiques. »

* * *

Une des conférences les plus remarquées qui furent données durant le concile fut celle que le professeur Oscar CULLMANN de l'Église luthérienne, hôte du Secrétariat pour l'Unité, fit à la presse le 23 novembre, devant une salle archicomble, où se pressaient, à côté d'évêques, des journalistes de toutes couleurs et un public qui avait envahi le moindre espace disponible.

Le sujet en était les impressions d'un observateur au concile.

« Je tiens à dire que tout en essayant de reproduire ici, dans la mesure du possible, les impressions de tous les observateurs, je parle en mon nom personnel. D'ailleurs aucun des observateurs ne pourrait parler au nom de tous, car nous sommes très *différents*. Certes je crois pouvoir dire que tous sans exception sont unanimes dans la reconnaissance à l'égard de l'accueil qui nous est réservé au Concile. Mais d'autre part il y a naturellement de grandes différences entre nous. Puisque des Églises très diverses sont représentées parmi nous, il est naturel que les réactions à l'égard de ce que nous voyons et entendons ne soient pas les mêmes chez tous, ni au point de vue liturgique ni au point de vue théologique. Même extérieurement vous avez pu voir en regardant les photos de la cérémonie d'ouverture du Concile que nous ne représentons pas un groupe absolument homogène.

« Et pourtant les Églises si différentes qui sont représentées par les observateurs forment, malgré cette diversité et dans cette diversité, une unité dans l'organisation du *Conseil Œcuménique de Genève*. C'est là une grande réalité pleine de promesse dont le Concile du

Vatican doit reconnaître l'importance. Le Conseil Œcuménique de Genève a aplani les voies au point de vue œcuménique. La présence même des observateurs à ce Concile a été facilitée dans une large mesure par ce fait que l'unité dans la diversité existe déjà parmi les Églises qui sont séparées de l'Église romaine, et les dialogues avec nos frères catholiques que ce Concile doit contribuer à développer ont été inaugurés depuis longtemps à Genève.

» Ce qui nous unit entre observateurs ce n'est pas seulement le fait négatif de notre séparation de Rome. Ce qui nous importe plus c'est l'élément *positif* de notre foi commune en Christ, et cette foi commune est aussi la garantie pour les conséquences positives qu'avec nos frères catholiques nous attendons de notre présence ici. Le fait que certains observateurs se sentent parfois peut-être plus proches des catholiques romains que d'autres observateurs, n'est pas un élément négatif. Il montre qu'il n'y a pas un mur étanche entre observateurs d'une part et frères catholiques d'autre part.

» Toutefois il ne faudrait pas en conclure que la réunion avec l'Église Catholique romaine puisse se faire de la même façon dont l'union des Églises groupées dans le Conseil Œcuménique de Genève a été réalisée. Il faut au contraire se rendre compte que l'immense difficulté en ce qui concerne l'union de nos Églises avec l'Église romaine ne provient pas de tel ou tel dogme particulier ni des divergences liturgiques, mais du fait que la conception romaine de *l'unité* même a une base différente de la nôtre. Voilà pourquoi nous attendons avec un intérêt particulier la discussion sur l'Église et l'Unité.

» Un dernier mot sur notre rôle d'observateurs. J'ai parlé de nos rapports entre nous par rapport à la tâche que nous avons à accomplir ici : mais il y a un autre aspect à envisager. Nous devons représenter *nos Églises respectives*. A quelques exceptions près que vous connaissez, toutes les Églises non romaines sont représentées ici. Nous sommes un très petit groupe lorsque nous tenons compte du très grand nombre de chrétiens que nous représentons. Notre responsabilité est donc grande. Elle serait trop grande, si l'on nous identifiait purement et simplement avec les Églises et avec les théologies au nom des quelles nous essayons d'observer ce que nous entendons au Concile. D'ailleurs nos Églises l'ont compris. D'autre part nous espérons vivement qu'au dialogue avec nos frères catholiques qui devra commencer surtout *après* le Concile dans des conditions plus favorables encore qu'auparavant, prendront part beaucoup de nos frères protestants et orthodoxes qui ne sont pas ici ».

Mettant ensuite son auditoire en garde contre les illusions simplificatrices, il manifesta son espérance :

« Mais il y a un grand espoir qui est légitime : c'est le renouveau de l'Église catholique que ce Concile se propose en tout cas de réaliser bien que l'issue soit encore incertaine. Certains d'entre les projets ont déjà été discutés durant les semaines passées. Je ne révèle pas un secret en vous disant que nous constatons avec joie que la préoccupation œcuménique n'est pas absente de ces débats.

» Cependant là encore, il faut se garder d'illusion. Certes nous espérons de tout notre cœur la réalisation de ce renouveau. Car nous sommes convaincus que si elle se fait, elle facilitera le dialogue entre catholiques et non-catholiques qui continuera surtout après le Concile. Mais il ne faut pas oublier que ce renouveau sera réalisé dans *le cadre* et sur *la base* du *catholicisme*, et nous aurions tort de reprocher cela à nos frères catholiques, car ce ne serait plus de l'œcuménisme, si nous leur demandions de devenir protestants ou orthodoxes. Toutefois il faut bien regarder la réalité en face : même si les projets de renouvellement sont acceptés, il subsistera une différence importante entre nous et le catholicisme, donc aussi le catholicisme renouvelé par ce Concile. Les partisans du renouveau le savent d'ailleurs, et voilà pourquoi le dialogue devra continuer quoique dans des conditions beaucoup plus favorables, avec ce catholicisme renouvelé.

» Le vrai problème œcuménique entre catholiques et non-catholiques me paraît être celui-ci : dans les conversations si fructueuses que nous avons ces jours-ci avec nos frères, je constate toujours à nouveau que le catholicisme qui présente des aspects multiples, si divers, beaucoup plus divers en tout cas que notre christianisme protestant, peut se déclarer entièrement d'accord avec la plupart des vérités *positives* que nous croyons et prêchons en nous basant sur la Bible. Cet accord est certes réjouissant en soi. Cependant il ne faut pas nous dissimuler la grande difficulté que cet accord laisse subsister : ce qui nous sépare en dehors de la conception de l'unité dont j'ai déjà parlé, ce ne sont pas les éléments positifs de notre foi, c'est précisément *ce qu'il y a de plus* dans le Catholicisme (vu dans notre perspective : ce qu'il y a de trop) et vice-versa ce que *nous* avons en moins (vu la perspective catholique : ce qui nous *manque*).

» Je crois que le dialogue fera des progrès lorsque nos frères catholiques ne considéreront pas de façon purement négative ce « moins » qu'ils constatent chez nous, donc qu'ils ne le considèrent pas comme

un déficit, pas comme un rétrécissement arbitraire, mais comme une concentration inspirée par l'Esprit-Saint sur ce qui nous paraît devoir rester l'unique centre de notre foi en Christ.

» Voilà pourquoi nous saluons avec joie au Concile toutes les propositions de renouveau soit liturgique soit théologique qui visent une concentration de ce genre, et nous regrettons toute majoration dans l'autre sens.

» Mais à ce propos je tiens à ajouter un mot à l'adresse de nos *Églises protestantes*. Nous assistons en ce moment comme observateurs à un Concile catholique. Voilà pourquoi il est légitime que nous insistions sur le renouveau que nous aimerions voir réalisé au sein du Catholicisme. Mais lorsque nous serons rentrés chez nous, il faudra nous garder en parlant aux membres de nos églises du renouveau que nous attendons du Concile, de susciter parmi nos corréligionaires protestants et orthodoxes une sorte de pharisaïsme, comme si nos Églises n'avaient pas besoin de se renouveler constamment elles aussi par le Saint-Esprit à la lumière de la Bible. Et pour rester dans le cadre du problème soulevé tout à l'heure, nous devrons même nous demander si sur certains points au lieu d'une concentration il n'y a pas eu quand même chez nous un rétrécissement par rapport à la Bible, et s'il n'y a pas certains éléments bibliques que nos Églises ont laissés tomber à tort. Je n'ai pas le temps de relever ici ces points ».

VII. — Interventions des Pères.

Les interventions des Pères au concile n'ont pas été révélées à l'extérieur. Les communiqués officiels de presse donnaient, des questions touchées, un résumé global, souvent très imparfait et de nature à créer comme à plaisir des confusions, en évitant de faire connaître les auteurs. Une seule fois, un nom fut prononcé à propos d'un texte, et cela faillit tourner mal : le bureau de presse fut menacé par le Saint-Office. L'ensemble des interventions est donc resté secret, sauf la première du Patriarche MAXIMOS IV sur le schéma *de Liturgia*, qui a été publiée.

Comme elle est assez symptomatique, nous croyons utile de la reproduire en entier :

« Bien que le Schéma *De Sacra Liturgia* ne concerne que le rite romain, qu'il me soit permis cependant d'apporter aux débats le

témoignage d'un patriarche d'Orient, qui suit avec intérêt les progrès du mouvement liturgique dans l'Église latine. Pour plus de briéveté, ce témoignage ne portera que sur le problème de la langue liturgique, considéré dans notre Schéma au nº 24.

» Je dois dire d'abord que le Schéma, dans son ensemble, est excellent. Sous réserve de quelques amendements, que ne manqueront pas de faire les évêques intéressés, le Schéma fait honneur à la Commission qui l'a préparé et, plus généralement, au mouvement liturgique lui-même dont il s'inspire.

» Je me permettrai de faire remarquer seulement que le principe énoncé en tête du nº 24 me paraît trop absolu : *Latinae linguae usus in Liturgia occidentali servetur*. Il me semble que la valeur quasi absolue que l'on veut donner au latin dans la liturgie, dans l'enseignement et dans l'administration de l'Église latine, représente, pour l'Église orientale, quelque chose d'assez anormal ; car enfin le Christ a bien parlé le langage de ses contemporains. C'est bien aussi dans la langue comprise de tous ses auditeurs, l'araméen, qu'il a offert le premier sacrifice eucharistique. Les Apôtres et les Disciples en ont fait autant. Il ne leur serait jamais venu à l'idée que, dans une assemblée chrétienne, le célébrant pût faire lire les péricopes scripturaires ou chanter les Psaumes, ou prêcher ou rompre le pain en utilisant une langue autre que celle de l'Assemblée. Saint Paul nous dit même explicitement : « Si tu ne bénis qu'avec l'esprit (c'est-à-dire en parlant une langue incomprise), comment celui qui a rang de non-initié répondra-t-il Amen à ton action de grâces, puisqu'il ne sait pas ce que tu dis ? Ton action de grâces, certes, est excellente, mais l'autre n'en est pas édifié... Dans l'assemblée, j'aime mieux dire cinq mots avec mon intelligence, pour instruire aussi les autres, que dix mille en langue (incomprise) » (I *Cor.* XIV, 16-19). Toutes les raisons invoquées en faveur d'un latin intangible — langue liturgique, mais langue morte — semblent devoir céder devant ce raisonnement clair, net et précis de l'Apôtre.

» Par ailleurs, l'Église romaine, elle aussi jusqu'au milieu du IIIe siècle au moins, a employé, dans sa liturgie, le grec, parce que c'était la langue parlée de ses fidèles d'alors. Et si, à cette date, elle a commencé à abandonner le grec pour utiliser le latin, c'est précisément parce que le latin était devenu entre-temps la langue parlée de ses fidèles. Pourquoi cesserait-elle aujourd'hui d'appliquer le même principe ?

» Quant à l'Orient, après l'araméen et le grec des premières générations chrétiennes, le copte s'y introduisit dans les campagnes d'Égyp-

te. Ce fut ensuite le tour, à partir du Ve siècle, de l'araméen, du géorgien, de l'éthiopien, de l'arabe, du gothique et du slavon.

» Dans l'Église d'Occident, c'est seulement au Moyen-Age que le latin fut considéré comme la seule langue universelle de la civilisation romaine et du Saint-Empire, par opposition aux langues des nations barbares qui dominaient l'Europe. Aussi l'Église d'Occident fit-elle du latin sa langue officielle et sacrée.

» En Orient, au contraire, on ne s'est jamais posé de problème au sujet de la langue liturgique. Toute langue, en effet, est liturgique ; car, suivant le Psalmiste « *Laudate Dominum omnes gentes* », dans toute langue quelle qu'elle soit on doit glorifier Dieu, prêcher l'Évangile et offrir le sacrifice. Et nous, en Orient, nous ne concevons pas qu'on puisse réunir les fidèles pour les faire prier dans un langage qu'ils ne comprennent pas.

» La langue latine est morte; mais l'Église reste vivante; et le langage, véhicule de la grâce et du Saint-Esprit, doit être lui aussi vivant, car il est pour les hommes et non pour les anges : aucune langue ne doit être intouchable.

» Nous admettons tous cependant que, dans le rite latin, l'adoption des langues parlées doit se faire progressivement et avec les précautions demandées par la prudence.

» Mais je proposerais d'abord d'atténuer quelque peu la rigidité du principe initial contenu dans le n° 24 (lignes 10-11) et qui est : « Linguae latinae usus in Liturgia occidentali servetur », en disant par exemple : « Lingua latina est lingua originalis et officialis ritus romani ».

» En second lieu, je proposerais de laisser aux conférences épiscopales dans chaque région la responsabilité de décider si, et dans quelle mesure, il convient ou non d'adopter la langue vivante dans la liturgie. Le texte du Schéma ne laisse aux conférences épiscopales que le soin de seulement proposer cette adoption au Saint-Siège Romain. Mais point n'est besoin d'une conférence épiscopale pour faire une proposition. N'importe quel fidèle peut le faire. Les Conférences épiscopales ne doivent pas pouvoir seulement proposer, mais décider, sous réserve de l'approbation du Saint-Siège.

» Je proposerais donc d'achever ainsi la fin du n° 24 (lignes 6-19) : « Sit vero Conferentiae episcopalis in singulis regionibus... limites et modum linguae vernaculae in Liturgiam admittendae *statuere, actis, a Sancta Sede recognitis* ».

Nous donnons également ci-après un large extrait de l'intervention de Mgr ZOGHBY, archevêque de Nubie, Vicaire patriarcal grec-catholique en Égypte, qui, à propos du schéma sur l'Unité de l'Église, a exposé un certain nombre de vérités utiles à retenir :

» L'Église orientale, si elle a toujours reconnu une primauté de l'Évêque de Rome, encore qu'imprécise, n'a jamais fait partie de l'Église latine. C'est une Église-Sœur de l'Église latine. Elle n'émane pas d'elle ; elle ne lui doit ni son existence, ni sa subsistance, ni son développement dogmatique et disciplinaire. L'Église orientale et partant l'Église orthodoxe est une Église « source », historiquement, tout comme l'Église latine en Occident. Fondée par les Apôtres et leurs disciples immédiats, elle est née sans le concours d'aucune autre Église, puisqu'elle est née avant les autres. Elle a élaboré sa discipline et sa liturgie, sans le concours de l'Occident, puisque sa discipline et ses liturgies sont nettement différentes de celles de l'Occident. Sa doctrine elle-même, substantiellement identique à celle de l'Occident, est autrement assimilée et autrement vécue : témoins, ces Pères de l'Église grecque dont les ouvrages figurent dans nos bibliothèques, à côté de ceux des Pères latins, sans jamais se confondre avec eux. Deux génies, deux inspirations chrétiennes différentes, remontant toutes deux à la source vive du Christ, mais dont les eaux, passant par des terres de nature différente, à travers des civilisations et des génies sensiblement différents, possèdent des propriétés différentes et souvent irréductibles.

» Il importe de ne pas oublier cela, pour ne pas réduire le fait de la séparation à un simple coup de tête, selon l'expression de Sa Béatitude mon Patriarche Maximos IV, et pour mesurer les possibilités et les modalités d'une réunion.

» Pour illustrer ce que je viens de dire, il me suffira de montrer brièvement comment les mêmes mystères chrétiens et les mêmes fêtes sont envisagés, compris et vécus différemment par l'Église latine, d'une part, et par l'Église orthodoxe et nous-mêmes, catholiques orientaux, d'autre part.

» Considérons, par exemple, le dogme de la Très Sainte Trinité. Notre théologie orientale est demeurée fidèle à la présentation doctrinale des Pères, élaborée au temps des Conciles (premier de Nicée et premier de Constantinople), au sujet de la circumincession des Personnes Divines. Elle ne s'est pas laissé influencer par les thèses occidentales de la théologie augustinienne, lesquelles se sont propagées en Occident au Moyen-Age et sont encore courantes dans l'Église

latine. De même, l'Orient tient toujours non seulement à la doctrine des Conciles christologiques, mais encore à l'aspect théologique que lui ont donné les Pères contemporains de ces Conciles. Cela au sujet notamment de l'Incarnation du Verbe, conçue surtout comme une divinisation de la nature humaine par le Christ : ce qui ressort plus difficilement de la doctrine de la satisfaction vicariale en vigueur dans l'Église latine.

» Ces manières différentes de comprendre et d'assimiler les mêmes dogmes, ont eu leur influence sur notre liturgie et nos fêtes, qui sont celles des Orthodoxes. La fête de la Nativité du Christ, comme la fête de l'Épiphanie, célèbrent en Orient cette divinisation de la nature humaine. Il n'en est pas de même dans l'Église latine. Je mentionne également, en passant, la fête de l'Annonciation qui chez nous, comme dans l'Orthodoxie, commémore l'événement le plus solennel de l'histoire, celui de l'Incarnation du Verbe de Dieu dans le sein de la Vierge ; tandis que cette même fête, dans l'Église latine, célèbre plutôt les gloires de la Vierge, choisie par Dieu pour être la Mère de son Fils.

» Vous voyez donc, Vénérables Pères, par ces exemples cités au hasard, qu'il y a en chrétienté, depuis les origines, deux courants principaux qui canalisent les richesses de la Rédemption dans deux directions parallèles, qui peuvent se compléter, s'enrichir réciproquement, sans se confondre. Tant que l'Orient est Orient, et tant que l'Occident est Occident, il y aura toujours, comme il y a toujours eu deux Églises dans Une. Dieu aidant elles peuvent s'unir mais jamais fusionner ; elles peuvent coexister dans l'unité mais jamais dans l'uniformité. Chacune des deux Églises gardera nécessairement son caractère propre, sa physionomie, sa personnalité. Notre Seigneur a dit aux siens : Soyez un, comme mon Père et Moi nous sommes Un. Or, unis dans la même Nature, le Père, le Fils et le Saint-Esprit gardent chacun sa Personnalité distincte. Un Dieu en trois Personnes. C'est de la même manière que le Christ veut voir réalisée l'unité chrétienne : des Églises demeurant distinctes, mais consubstantiellement unes dans l'Église, véritablement Une en sa surnature, sa Société hiérarchisée.

» Insistant sur le pouvoir collégial des Apôtres, les Églises Orthodoxes évoluent vers une autonomie de plus en plus grande ; tandis que l'Église Catholique, au cours des siècles derniers, a évolué dans le sens opposé, celui de la centralisation. Catholiques et Orthodoxes ne pourront s'unir qu'en s'équilibrant dans une harmonie mutuelle.

» J'ai opposé Église orthodoxe et Église latine, alors qu'il s'agit

d'unité entre Orthodoxes et catholiques. Pourquoi ? Parce que l'Église catholique est, en fait, même aujourd'hui, latine dans son écrasante majorité, comme l'Église d'Orient ou les Églises d'Orient sont, dans leur très forte majorité, orthodoxes.

» Ce fait apparaît avec évidence dans notre Concile Vatican II, où les Évêques orientaux, au nombre de 130, sont perdus dans une assemblée de plus de deux mille Pères ; alors que les Patriarches d'Orient, ceux des grands sièges apostoliques, qui, dans les grands Conciles Œcuméniques de la foi, jouaient le rôle principal autour des légats du Pape de Rome, se trouvent aujourd'hui, dans la personne des Patriarches catholiques d'Orient, noyés dans cette imposante assemblée, et disparaissant derrière la pourpre sacrée des cent Cardinaux qui font aujourd'hui honneur à l'Église catholique, mais qui n'existaient pas alors.

» L'Église a évolué, diront certains. C'est vrai ! Mais elle a évolué d'un seul côté, sans tenir compte de ceux qui, par la volonté même du Christ sont appelés à en faire partie. Pour nos frères les Hiérarques orthodoxes admettre d'emblée notre évolution de fait, c'est renoncer d'un coup à ce qu'ils sont, et dissoudre leur être et leurs Églises dans le latinisme, alors que l'union est faite pour enrichir et non pour appauvrir.

» L'Église catholique d'aujourd'hui, réunie dans ce Concile béni de Dieu, apparaît si universelle et si œcuménique, quant à la représentation territoriale, géographiquement. Elle aspire au jour où l'Orthodoxie, avec ses 200 millions de fidèles, y sera représentée en proportion du patrimoine que les Pères de son Église, ses grands Docteurs et ses Saints Moines ont légué à la chrétienté, et dont ils ne cessent d'enrichir et de nourrir les Églises d'Orient et d'Occident.

» Certains ont voulu dire que ce Concile n'est pas un Concile d'union. Soit ! Mais tant que les chrétiens sont divisés, aucun Concile animé de l'Esprit de Jésus-Christ ne peut se désintéresser de l'union.

» Le 2e Concile du Vatican semble vouloir servir grandement la cause de l'union. En effet, lorsque les chrétientés nouvelles de partout, et les chrétientés anciennes de l'Occident, qui ont reçu le baptême de l'Église Romaine, leur maîtresse et leur mère, auront bientôt retrouvé, dans leur culte, leur langue maternelle et peut-être aussi leurs rites nationaux, lorsqu'ils auront retrouvé dans leurs synodes régionaux et nationaux, le climat favorable à leur épanouissement, l'Église catholique décentralisée, généreuse pour ses propres enfants et confiante dans ceux qui ont reçu le baptême de mains romaines, aura franchi la première étape vers l'union avec ceux qui ont reçu

de mains apostoliques, orientales et grecques, un même baptême, le sien ».

Ces deux interventions ayant été faites en français ont eu tout de suite des échos à l'extérieur, et le texte en a pu être reproduit rapidement. Il est vraisemblable que bientôt d'autres interventions restées fameuses seront communiquées également. Notons particulièrement celle que Mgr De Smedt, évêque de Bruges, et membre du Secrétariat pour l'Unité, a faite concernant le problème œcuménique et son urgence dans le monde contemporain.

On a relevé que, en général, les interventions des melkites ont été très appréciées, et ont témoigné avec bonheur de la diversité légitime qui existe entre les traditions des Églises, et dont le monde d'aujourd'hui éprouve tant le besoin. Il est à noter que, au premier concile du Vatican, le patriarche melkite alors en charge, Sa Béatitude Grégoire II Youssof, avait fait valoir les mêmes revendications. Il fut accusé de gallicanisme, et fut réprimandé vertement par le Saint-Père. Cette fois-ci, au contraire, dans l'audience qu'eurent les évêques melkites, le Saint-Père remercia le patriarche de son intervention pertinente, dont la parole vivante et chaude a été plusieurs fois remarquée comme celle d'une des plus importantes personnalités du concile.

VIII. — Les diverses cérémonies liturgiques.

Un assez grand nombre de fois, la messe quotidienne par laquelle s'ouvraient les Assemblées conciliaires fut célébré en divers rites non-romains : rites latin, tout d'abord, comme les rites dominicain, mozarabe, de Braga, milanais, ou en divers rites orientaux. La première de ces cérémonies orientales, qui eut lieu le 24 novembre, fut célébrée par un évêque grec-melkite arabophone, et chantée par les élèves du collège grec de Rome. Elle fit une très grande impression sur les Pères qui avaient entendu la veille, après des discussions sur la langue liturgique — latin ou langues vulgaires — un certain nombre d'objections souvent peu pertinentes contre la communion sous les deux espèces et la concélébration eucharistique. Or voici qu'une liturgie orientale

chantée en grec et avec des prières en arabe comprenait ces deux cérémonies, qui apparurent comme un témoignage éloquent de l'ancienne Église et des Églises orientales d'aujourd'hui. D'autres liturgies orientales furent également célébrées — environ une dizaine en tout — comprenant pour la plupart ces mêmes rites et une grande diversité de langues liturgiques : l'arménien, le syriaque, le slave, le malayalam etc. Une liturgie latine fut même célébrée entièrement en glagolitique suivant l'usage de certaines régions slaves occidentales. Ce fut là une manifestation puissante du pluralisme liturgique et canonique de l'Église, en un moment où la présentation de ces richesses était particulièrement utile. Il est évident que, sousjacent à ces différentes expressions de la vie de l'Église, est également à admettre un pluralisme de la pensée théologique.

IX. — Message au monde.

En la congrégation générale du 21 octobre, a été lu, corrigé et approuvé par l'Assemblée conciliaire un important message au monde entier, et aussi bien aux populations non chrétiennes que celles qui ont connu la lumière de l'Évangile. Nous croyons utile de le donner ici pour terminer, en raison même de son œcuménicité.

« A tous les hommes, à toutes les nations, nous voulons adresser un message de salut, d'amour et de paix que le Christ-Jésus, Fils de Dieu vivant, a apporté au monde et confié à son Église.

» C'est pour cela que, réunis à l'appel de Sa Sainteté le Pape Jean XXIII, « unanimes dans la prière avec Marie Mère de Jésus », nous, successeurs des apôtres, sommes ici rassemblés dans l'unité du corps apostolique, dont le successeur de Pierre est la tête.

» Dans cette assemblée, sous la conduite de l'Esprit-Saint, nous voulons chercher comment nous renouveler nous-mêmes pour « nous trouver de plus en plus fidèles à l'évangile du Christ ». Nous nous appliquerons à présenter aux hommes de ce temps la vérité de Dieu dans son intégrité et dans sa pureté, de telle sorte qu'elle leur soit intelligible et qu'ils y adhèrent de bon cœur.

» Pasteurs, nous voulons répondre aux besoins de tous ceux qui cherchent Dieu, « dans l'espoir de le découvrir à tâtons et, certes, il n'est pas loin de chacun de nous ».

» C'est pourquoi obéissant à la volonté du Christ qui s'est livré à la mort « afin de présenter une Église sans tâche ni ride, mais sainte et immaculée », nous nous donnerons tout entiers à cette œuvre de rénovation spirituelle pour que l'Église, aussi bien dans ses chefs que dans ses membres présente au monde le visage attirant du Christ qui brille dans nos cœurs « pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu ».

» Nous croyons que le Père a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils pour le sauver, nous libérer du péché et de son esclavage, « nous réconcilier avec son Père, établissant la paix par le sang de sa croix », en sorte que nous soyons fils de Dieu et de nom et de fait. Il nous a envoyé de la part du Père son Esprit, afin que nous vivions de sa vie divine dans l'amour pour Dieu et dans l'amour pour nos frères ne faisant qu'un tous ensemble dans le Christ.

» Mais, bien loin de nous détourner de nos tâches terrestres, notre adhésion au Christ dans la foi, l'espérance et l'amour, nous engage tout entiers au service de nos frères, à l'exemple de notre Maître adorable « qui n'est pas venu pour être servi, mais pour servir ». C'est pourquoi l'Église n'est pas faite pour dominer, mais pour servir. « Il a donné sa vie pour nous. Nous devons donc à notre tour livrer notre vie pour nos frères ». Nous attendons d'ailleurs, des travaux du Concile, que, donnant à la lumière de la foi un éclat plus vif, elle procure un renouveau spirituel et, par répercussion, un heureux élan dont bénéficient les valeurs d'humanité : les découvertes de la science, le progrès technique et la diffusion de la culture.

» Nous apportons avec nous de toutes les parties de la terre les détresses matérielles et spirituelles, les souffrances et les aspirations des peuples qui nous sont confiés. Nous sommes attentifs aux problèmes qui les assaillent. Notre sollicitude veut s'étendre aux plus humbles, aux plus pauvres, aux plus faibles. Comme le Christ, nous nous sentons émus de compassion à la vue de ces foules qui souffrent de la faim, de la misère, de l'ignorance. Nous nous sentons solidaires de tous ceux qui, faute d'une entraide suffisante, n'ont pu encore parvenir à un développement vraiment humain.

» Aussi dans nos travaux donnerons-nous une part importante à tous ces problèmes terrestres qui touchent à la dignité de l'homme et à une authentique communauté de peuples. Car « l'amour du Christ nous presse » : « Si quelqu'un voit son frère dans le besoin et lui ferme son cœur comment l'amour de Dieu sera-t-il en lui ? »

» Dans son message radiophonique du 11 septembre 1962, le Souverain Pontife Jean XXIII a insisté particulièrement sur deux points.

D'abord le problème de la paix entre les peuples. Qui n'a point en horreur la guerre ? Qui n'aspire à la paix de toutes ses forces ? L'Église aussi plus que personne, parce qu'elle est la Mère de tous. Par la voix des Papes, elle ne cesse de proclamer son amour de la paix, sa volonté de paix, sa collaboration loyale à tout effort sincère en faveur de la paix. Elle travaille de toutes ses forces au rapprochement entre les peuples, à leur compréhension et à leur estime réciproque. Notre assemblée conciliaire n'est-elle pas elle-même le témoignage vivant, le signe visible d'une communauté d'amour fraternel à travers la diversité des races, des nations et des langues ?

Nous affirmons l'unité fraternelle des hommes par-dessus les frontières et les civilisations.

En outre, le Souverain Pontife rappelle les exigences de la justice sociale. La doctrine présentée dans l'Encyclique *Mater et Magistra* montre à l'évidence que l'Église est, plus que jamais, nécessaire au monde moderne pour dénoncer les injustices et les inégalités criantes, pour restaurer la vraie hiérarchie des valeurs, rendre la vie plus humaine et plus conforme aux principes de l'Évangile.

Sans doute nous n'avons ni moyens économiques ni puissance terrestre, mais nous mettons notre espoir dans la force de l'Esprit que le Seigneur Jésus a promis à son Église.

C'est pourquoi, humblement et ardemment, nous faisons appel à nos frères au service de qui nous sommes comme pasteurs, mais aussi à tous nos frères qui croient au Christ et à tous les hommes de bonne volonté « que Dieu veut sauver et conduire à la connaissance de la vérité » : qu'ils s'unissent à nous pour travailler à bâtir eux-mêmes en ce monde une cité plus juste et plus fraternelle. Car tel est bien le dessein de Dieu que, par la charité, d'une certaine façon, brille sur la terre le royaume de Dieu comme une lointaine ébauche de son royaume éternel.

Au milieu d'un monde encore si éloigné de la paix qu'il souhaite, angoissé devant les menaces que font peser sur lui les progrès techniques, admirables en eux-mêmes, mais périlleux tant qu'ils sont sans références à une loi de morale supérieure, puisse briller la lumière de la grande espérance en Jésus-Christ, l'unique Sauveur ».

Notes et documents

I. Discours du Pape Jean XXIII à l'occasion de la solennelle ouverture du Concile du Vatican II.
(11 octobre 1962).

Vénérables Frères,

Aujourd'hui la Sainte Mère l'Église est dans la joie, parce que par une singulière faveur de la Providence divine, est arrivé le jour si désiré où s'ouvre le Concile Œcuménique Vatican II, près de la tombe de saint Pierre, et sous la protection de la Vierge Très Sainte, dont on célèbre la dignité de la Maternité divine.

Les Conciles œcuméniques dans l'Église.

La succession des différents conciles, célébrés dans l'histoire — soit celle de ces vingt conciles œcuméniques, soit celle des innombrables conciles provinciaux et régionaux, importants eux aussi — attestent clairement la vitalité de l'Église catholique, et sont comme des points lumineux de son histoire.

Par son geste, le plus récent et l'humble successeur de saint Pierre qui vous parle, quand il a convoqué ces solennelles assises, a voulu affirmer encore une fois, la continuité du Magistère ecclésiastique, pour le présenter, en forme lumineuse, à tous les hommes de notre temps, en tenant compte des déviations, des exigences et des besoins de l'époque moderne.

Il est bien naturel que, au début de ce Concile universel, nous aimions jeter un regard vers le passé pour en recueillir les voix ; leur écho encourageant nous voulons l'écouter encore, provenant des

1. Traduction française distribuée au Vatican à la session d'ouverture. Le texte officiel est en latin ; le texte original en italien.

plus anciens comme des plus récents pontifes, nos prédécesseurs : ce sont des voix vénérables, qui de l'Orient et de l'Occident, du IVe siècle au moyen âge et de là à l'époque moderne, ont donné leur témoignage sur ces conciles ; ce sont des voix qui dans une ferveur continue proclament le triomphe de cette institution divine et humaine, l'Église du Christ, qui de Jésus a reçu le nom, la grâce et la signification.

Mais à côté de ces motifs de joie spirituelle, il est vrai aussi que sur cette histoire s'étend pendant plus de dix-neuf siècles une nuée de tristesse et d'épreuve. Ce n'est pas pour rien que le vieillard Siméon déclara à Marie, Mère de Jésus, cette prophétie qui a été bien vérifiée : « Cet enfant sera établi pour la ruine et la résurrection de beaucoup et sera signe de contradiction. » (*Luc*, 2, 34).

Et lui-même, Jésus, devenu adulte, établit bien clairement, les changeantes attitudes du monde envers sa personne au long des siècles, par ces mystérieuses paroles : « Qui vous écoute m'écoute » (*Luc*, 10, 16) et aussi : « Qui n'est pas avec moi est contre moi ; et qui ne recueille pas avec moi, disperse » (*Luc*, 11, 23).

Le grand problème, posé devant le monde, après près de deux mille ans reste le même. Le Christ est toujours resplendissant au centre de l'histoire et de la vie, les hommes ou sont avec lui et avec son Église, et alors ils jouissent de la lumière, de la bonté, de l'ordre et de la paix ; ou bien ils sont sans lui, ou contre lui, et délibérément contre son Église, causant confusion, dureté dans les rapports humains, et persistants périls de guerre fratricide.

Les conciles œcuméniques, chaque fois qu'ils se réunissent, sont des célébrations solennelles de l'union du Christ et de son Église, et par là tendent à faire briller partout la vérité, à orienter droitement la vie individuelle, familiale et sociale ; à raffermir les énergies spirituelles, et à les faire monter vers les biens authentiques et éternels.

Les témoignages de ce magistère extraordinaire de l'Église recueillis en d'imposants et nombreux volumes, patrimoine sacré des archives ecclésiastiques, ici à Rome, comme dans les bibliothèques les plus célèbres du monde entier, se tiennent devant nous, dans la succession des diverses époques de ces premiers vingt siècles de l'histoire chrétienne.

Origine et cause du Concile œcuménique du Vatican II.

Pour ce qui regarde l'origine du grand événement qui nous rassemble, il suffit à titre de documentation historique de réaffirmer notre témoignage humble mais personnel de cette première floraison

imprévue dans notre cœur et sur nos lèvres de la simple parole de Concile œcuménique.

Cette parole fut prononcée devant le Sacré Collège des Cardinaux en ce très heureux jour du 25 janvier 1959, fête de la conversion de Saint Paul dans sa basilique. Ce fut un son inattendu, un éclair de lumière céleste, une grande douceur pour les yeux et le cœur. Mais en même temps une ferveur, une grande ferveur s'empara aussitôt du monde entier, dans l'attente de la célébration du Concile.

Trois ans de laborieuse préparation, ouverts à la recherche plus large et plus profonde des conditions modernes de foi et de pratique religieuse, de vie chrétienne et catholique spécialement, se sont montrés comme un premier signe, un premier don de grâce céleste.

Illuminée de la lumière de ce Concile, l'Église, c'est notre ferme espérance, augmentera en richesses spirituelles, obtiendra des forces d'énergie nouvelle, regardera sans crainte vers l'avenir. En fait, avec les mises au point voulues et la sage organisation de collaboration mutuelle, l'Église fera en sorte que les hommes, les familles, les peuples tournent réellement leurs âmes vers les choses célestes.

C'est ainsi que la célébration du Concile nous impose de proclamer, dans notre reconnaissance envers le distributeur de tout don, par un chant joyeux la gloire du Christ notre Seigneur, roi glorieux et immortel des siècles et des peuples.

Opportunité de la célébration du Concile.

Il est encore une pensée, Vénérables Frères, qu'il est utile de vous faire connaître. Oui, pour rendre plus complète notre sainte joie, nous voulons proposer devant cette grande assemblée la consolante constatation des heureuses circonstances dans lesquelles commence le Concile œcuménique.

Dans l'exercice quotidien de notre ministère pastoral arrivent à nos oreilles certaines insinuations émanant d'hommes, certes brûlants de zèle, mais manquant de largeur d'esprit, de discrétion et de mesure.

Dans les temps modernes ces gens ne voient que prévarication et ruines, ils viennent vous dire que notre époque, par rapport à celle d'autrefois, a bien empiré ; ils se comportent comme s'ils n'avaient rien appris de l'histoire, qui est pourtant maîtresse de vie, et comme si au temps des conciles œcuméniques précédents triomphait pleinement la pensée et la vie chrétienne et la juste liberté religieuse.

Certes il nous semble nécessaire de dire notre désaccord avec ces

prophètes de malheur, qui annoncent toujours des catastrophes, presque l'imminence de la fin du monde.

Dans l'état présent des choses, la bonne Providence nous conduit vers un nouvel ordre des rapports humains, qui à travers le travail des hommes et souvent en dehors même de leur attente, s'oriente vers l'accomplissement de ses desseins suprêmes et inattendus ; et tout, même la diversité humaine, est disposé pour le plus grand bien de l'Église.

Il est facile de voir cette réalité, quand on considère attentivement le monde actuel ; occupé de politique et de discussions d'ordre économique, il ne trouve plus le temps de penser au domaine du spirituel dont s'occupe le magistère de la Sainte Église. Certes, cette manière de faire n'est pas bonne et doit être blâmée : mais on ne peut nier que les nouvelles conditions de la vie moderne ont au moins cet avantage d'avoir supprimé d'innombrables obstacles, par lesquels les fils du siècle empêchaient la libre action de l'Église. En effet il suffit de regarder, même rapidement, l'histoire de l'Église, pour voir clairement comme les conciles œcuméniques eux-mêmes, qui furent une suite de gloires pour l'Église catholique, ont été souvent célébrés avec des alternances de graves difficultés et tristesses, par suite de l'ingérence de l'autorité civile. Les princes de ce monde, en effet, se proposaient bien parfois de protéger loyalement l'Église, mais, le plus souvent, c'était la cause de danger pour le spirituel car les princes s'en occupaient en fonction de leur politique intéressée et dangereuse.

A ce propos, nous vous avouons éprouver une très vive douleur du fait que de très nombreux évêques, qui nous sont si chers, font sentir leur absence parmi nous : ou bien ils sont en prison pour leur fidélité au Christ, ou retenus par d'autres empêchements. Leur souvenir nous pousse à faire monter vers Dieu de ferventes prières.

Toutefois, c'est avec grande espérance et grand réconfort que nous voyons aujourd'hui l'Église, enfin délivrée de tant d'obstacles de nature profane, comme il arrivait autrefois, capable aujourd'hui,de cette Basilique Vaticane, comme d'un second Cénacle apostolique, de faire entendre par vous, sa voix pleine de majesté et de grandeur.

But principal du Concile : défense et illustration de la vérité.

Voici ce qui en bloc concerne le Concile : que le dépôt sacré de la doctrine chrétienne soit gardé et enseigné dans une présentation plus efficace. Une telle doctrine embrasse l'homme tout entier, com-

posé d'âme et de corps et, puisqu'il est pèlerin sur cette terre, lui commande de marcher vers le Ciel.

Ceci montre comme il faut régler notre vie mortelle, de manière à accomplir nos devoirs de citoyens de la terre et du ciel, et d'atteindre ainsi le but établi par Dieu. Ce qui veut dire que tous les hommes, pris individuellement ou réunis en société, ont le devoir de tendre sans trêve, pendant toute la vie, à l'acquisition des biens célestes ; et d'utiliser à ce seul but les biens terrestres sans que leur usage ne soit préjudiciable à l'éternel bonheur.

Le Seigneur a dit : « Cherchez d'abord le Règne de Dieu et sa justice » (*Matth.*, 6, 33). Cette parole : *d'abord*, exprime dans quelle direction doivent se mouvoir nos pensées et nos forces ; mais il ne faut pas oublier les autres paroles de cette exhortation du Seigneur : c'est-à-dire : « et tout le reste vous l'aurez par surcroît » (*Ib.*). En réalité, dans l'Église il y a toujours des gens qui, tendant de toutes leurs forces à la pratique de la perfection évangélique, ne laissent pas de se rendre utiles à la société. De fait, de leur exemple de vie, courageusement vécue, et de leurs entreprises de charité, prend vigueur et se développe ce qu'il y a de plus haut et de plus noble dans la société humaine.

Mais puisque cette doctrine rejoint les multiples domaines de l'activité humaine, touchant l'individu, la famille, la vie sociale, il est nécessaire avant tout que l'Église ne se sépare pas du patrimoine sacré de la vérité reçue des Pères, mais en même temps elle doit aussi regarder le présent, les nouvelles conditions et formes de vie introduites dans le monde moderne, et qui ont ouvert de nouveaux chemins à l'apostolat catholique.

Pour cette raison l'Église n'a pas assisté impassible au merveilleux progrès des découvertes du génie humain, et n'est pas restée en arrière dans leur juste estimation. Mais, tout en suivant ces développements, l'Église ne néglige pas d'avertir les hommes, afin que dépassant les choses sensibles, ils tournent les regards vers Dieu, source de toute sagesse et de toute beauté, et n'oublient pas le très grave commandement : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que Lui seul » (*Matth.*, 4, 10 ; *Luc*, 4, 8) afin d'éviter que la fascination fugace des choses visibles empêche le véritable progrès.

Modalités de la diffusion de la doctrine sacrée.

Ceci bien établi, on voit clairement ce qu'il faut attendre du Concile sous le rapport doctrinal. Le XXI[e] Concile œcuménique qui bénéficiera d'une somme si utile et considérable d'expériences dans

les domaines juridique, liturgique, apostolique et administratif, veut transmettre dans sa pureté et son intégrité la doctrine, exempte d'affaiblissements et d'altérations, qui durant vingt siècles malgré les difficultés et les oppositions, est devenue un patrimoine commun pour les hommes. Patrimoine que tous n'acceptent pas de bon gré, et pourtant richesse toujours offerte aux hommes de bonne volonté.

Notre devoir n'est pas seulement de garder ce précieux trésor comme si nous n'avions souci que du passé, mais de nous donner avec nne volonté résolue et sans aucune crainte à l'œuvre que réclame notre époque, poursuivant ainsi le chemin que l'Église parcourt depuis vingt siècles.

L'objet essentiel de ce Concile n'est donc pas une discussion sur tel ou tel article de la doctrine fondamentale de l'Église, discussion qui reprendrait largement l'enseignement des Pères et des théologiens anciens et modernes ; celui-ci est toujours supposé assez présent et familier aux esprits.

Pour pareille reprise on n'avait pas besoin d'un concile. Mais de l'adhésion renouvelée, dans la sérénité et le calme, à tout l'enseignement de l'Église dans sa plénitude et sa précision, tel qu'il continue de briller dans les actes conciliaires de Trente à Vatican Ier, l'esprit chrétien, catholique et apostolique, dans le monde entier, attend une nette avance dans le sens de la pénétration de la doctrine et de la formation des consciences, en correspondance plus parfaite avec la fidélité professée envers la doctrine authentique — celle-ci étant d'ailleurs étudiée et exposée suivant les méthodes de recherche et la présentation dont use la pensée moderne. Autre est la substance de la doctrine antique contenue dans le dépôt de la foi, autre la formulation dont on la revêt : en se réglant, pour les formes et les proportions, sur les besoins d'un magistère et d'un style surtout pastoral.

Comment réprimer les erreurs.

Au moment où s'ouvre le Second Concile œcuménique du Vatican, il est plus évident que jamais que la vérité du Seigneur demeure éternellement. D'autre part nous voyons, dans la suite des âges, les opinions humaines se succéder, s'exclure mutuellement, et souvent les erreurs, à peine déclarées, s'évanouir comme la brume au soleil.

Toujours l'Église s'est opposée à ces erreurs, souvent elle les a même condamnées avec une extrême sévérité. Aujourd'hui cependant, l'Église du Christ préfère user du remède de la miséricorde plutôt que de la sévérité ; elle pense subvenir aux besoins de l'heure

présente en montrant la valeur de son enseignement plutôt que par des condamnations. Non qu'il ne règne des doctrines fausses, des opinions, des notions dangereuses, dont il faut se prémunir et qu'il faut dissiper ; mais elles sont si évidemment en opposition avec les droites normes de l'honnêteté et portent des fruits si funestes que les hommes semblent dorénavant disposés à les condamner spontanément — et en particulier à réprouver ces manières de vivre qui méprisent Dieu et sa loi, l'excès de confiance dans les progrès de la technique, la recherche du bien-être exclusivement fondé sur les facilités de l'existence. Toujours davantage on est convaincu, comme d'une valeur suprême, de la dignité de la personne humaine, de l'importance de son perfectionnement, de l'effort qu'il exige. Chose qui compte davantage, l'expérience a appris aux hommes que la violence imposée à autrui, la force des armes, la domination politique ne favorisent aucunement d'heureuses solutions des graves problèmes qui les angoissent.

En cet état de choses, l'Église Catholique, en élevant par le moyen de ce Concile le flambeau de la vérité religieuse, veut se montrer mère aimante de tous, bonne, patiente, pleine de compassion et de bienveillance pour les enfants séparés d'elle. Au genre humain, accablé par tant de difficultés, elle dit comme jadis Pierre au pauvre qui lui demandait l'aumône : « Je n'ai, moi, ni or ni argent : mais je te donne ce que j'ai : au nom de Jésus-Christ de Nazareth, lève-toi et marche (*Actes*, 3, 6) ». L'Église n'offre pas de richesses caduques aux hommes d'aujourd'hui ; elle ne promet pas un bonheur simplement terrestre ; elle invite à partager les biens de la grâce divine, qui, élevant les hommes à la dignité d'enfants de Dieu, constituent pour une vie plus humaine la garantie et le secours les plus sérieux. Elle ouvre la source de sa doctrine vivifiante, qui permet aux hommes éclairés de la lumière du Christ de bien comprendre ce qu'ils sont en réalité, leur haute noblesse, leur destin final ; enfin l'Église, par ses enfants, étend partout l'immensité de la charité chrétienne qui plus que tout sert à extirper les germes de discorde et qui est plus efficace que tout pour nourrir la bonne entente, une paixj uste, l'union fraternelle de tous.

Il faut promouvoir l'unité de la famille chrétienne et humaine.

La sollicitude de l'Église à promouvoir et à défendre la vérité tient au fait que, selon le dessein de Dieu, « qui veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité » (*I Tim.*, 2, 4), les hommes ne peuvent, sans l'aide de la doctrine révélée toute

entière, réaliser une ferme et complète unité des âmes, unité à laquelle sont liés la paix véritable et le salut éternel. La famille chrétienne entière n'a pas encore, hélas! pleinement obtenu cette unité dans la vérité.

L'Église Catholique pense donc devoir déployer ses efforts pour que s'accomplisse le grand mystère de cette unité que Jésus-Christ a demandée à son Père en une prière ardente à l'approche de son sacrifice. L'Église goûte la douceur d'une vraie paix dans l'assurance d'être intimement unie à cette prière ; et de plus elle se réjouit grandement quand elle voit cette invocation étendre son efficacité et porter des fruits salutaires, même pour ceux qui se trouvent hors de son sein. Et même, à bien considérer cette unité implorée par le Christ pour son Église, elle semble rayonner d'une triple lumière surnaturelle et bienfaisante : l'unité des catholiques entre eux, laquelle doit garder une fermeté exemplaire ; l'unité des prières et des ardents désirs où se traduit l'aspiration des chrétiens séparés de ce Siège Apostolique à être unis avec nous ; enfin l'unité dans l'estime et le respect pour l'Église Catholique de la part des adhérents de religions non chrétiennes. A ce propos, c'est un sujet de douleur de voir comment la majorité du genre humain ne profite pas encore des sources de grâce divine qui coulent dans l'Église, alors que tous les hommes venant en ce monde ont été rachetés dans le Sang du Christ. Aussi viennent-elles bien à propos pour l'Église, dont la lumière éclaire toute chose, dont la force d'unité surnaturelle se déploie à l'avantage de l'humanité entière, ces belles paroles de Saint Cyprien : « L'Église, baignée de lumière divine, porte ses rayons dans le monde entier ; et pourtant unique est le foyer qui diffuse partout sa clarté sans que se rompe l'unité du corps. L'Église, par sa fécondité, étend ses branches sur toute la terre ; elle répand toujours plus largement le ruissellement de ses eaux ; pourtant le chef est unique, unique l'origine, une la mère si largement féconde ; elle nous a enfantés, elle nous a nourris de son lait ; nous vivons de son esprit » (*De Catholicae Ecclesiae Unitate*, 5). »

Voilà ce que se propose le Second Concile œcuménique du Vatican. En unissant les énergies les meilleures de l'Église, en s'efforçant de faire accueillir plus favorablement par les hommes l'annonce du salut, il prépare en quelque sorte et il affermit la route vers cette unité du genre humain qui est requise comme base indispensable pour que la cité terrestre prenne la ressemblance de cette Cité céleste « où règne la vérité, où la loi est la charité, et dont l'espace est l'éternité » (Cfr S. Augustin, *Epist.* CXXXVIII, 3).

Maintenant « notre parole s'adresse à vous (2 *Cor.*, 6, 11) », Vénérables Frères dans l'Épiscopat. Nous voici à présent réunis dans cette Basilique Vaticane, pivot de l'histoire de l'Église, où le Ciel et la terre sont à cette heure en contact étroit, ici près du sépulcre de Pierre, près des tombeaux de tant de Nos Saints Prédécesseurs, dont les cendres en cette heure solennelle paraissent frémir d'un enthousiasme secret.

Le Concile qui s'inaugure est dans l'Église comme une journée annonciatrice de lumière resplendissante. Maintenant c'est à peine l'aurore, et déjà la première annonce du jour remplit le cœur d'une telle douceur ! Ici tout respire la sainteté, tout invite à l'allégresse. Nous contemplons en effet les étoiles, dont la clarté ajoute à la majesté de ce temple ; ces étoiles, c'est vous-mêmes, au témoignage de l'Apôtre Jean (*Apoc.*, 1, 20) ; et avec vous nous voyons briller autour du sépulcre du Prince des Apôtres les chandeliers d'or, c'est-à-dire, les Eglises à vous confiées (*Ib.*).

Avec vous nous voyons les personnalités si distinguées ici présentes dans une attitude de respect et un sentiment sincère d'attente, et qui son venues des cinq continents pour représenter les nations de l'univers.

On peut le dire : le Ciel et la terre s'unissent dans la célébration du Concile : les saints du Ciel pour protéger nos travaux ; les fidèles de la terre, continuant à prier le Seigneur ; et vous, aux inspirations de l'Esprit Saint pour faire en sorte que l'œuvre commune réponde aux requêtes de l'heure et aux nécessités des peuples divers. Cette tâche réclame de votre part sérénité d'âme, concorde fraternelle, pondération dans les propositions, dignité dans les débats et sagesse dans les délibérations.

Veuille le Ciel que vos efforts et votre tâche, sur lesquels se concentrent non seulement les regards de tous les peuples mais aussi les espérances du monde entier, comblent les aspirations communes.

Dieu tout puissant, en Vous nous mettons toute notre confiance, défiants que nous sommes de nos propres forces. Regardez avec bienveillance les Pasteurs de votre Église. Que la lumière versée par votre grâce nous aide dans les décisions à prendre comme dans les lois à établir ; exaucez pleinement les prières que nous Vous adressons en pleine unanimité de foi, de voix et de cœur.

O Marie, secours des chrétiens, aide des Évêques, Vous dont tout récemment l'amour Nous a été démontré de façon particulière en votre temple de Lorette où Nous avons aimé vénérer le mystère de l'Incarnation, veuillez tout mener à bonne fin et avec votre Époux

saint Joseph, avec les saints Apôtres Pierre et Paul, avec saint Jean-Baptiste et saint Jean l'Évangéliste, intercédez pour nous près de Dieu.

A Jésus-Christ, notre Rédempteur digne de tout amour, Roi immortel des peuples et du temps, amour, puissance et gloire dans les siècles des siècles. Amen.

II. L'assemblée européenne de la FUACE.

Graz, 4-16 août 1962.

Les deux dernières réunions du Comité Général de la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'Étudiants (FUACE), celles de Tutzing et de Salonique, avaient décidé d'entreprendre, puis de poursuivre un travail sur la vie et la mission de l'Église, car le problème du témoignage et de la mission de l'Église en face du monde moderne, technicisé et sécularisé, est une des questions majeures de notre temps.

A Strasbourg, en 1960 [1], une conférence mondiale avait réuni des délégués de toutes les associations d'étudiants appartenant à la FUACE. Le thème était le même, et il était prévu que des conférences régionales reprendraient le travail par la suite.

Graz fut l'une de ces conférences particulières. Entre autres raisons, le fait que Graz se trouve dans un pays neutre — où l'on pouvait par conséquent recevoir sans complications des représentants des pays de l'Est, — joua en faveur du choix de cette ville. Ces délégués de l'Est étaient au nombre de 18 (sur un total de 325 participants). La plupart d'entre eux étaient des professeurs, des pasteurs ou des responsables ; il n'y avait parmi eux que peu d'étudiants. Une série de brochures préparatoires avait été envoyée aux participants ; elles soulignaient que la préoccupation principale de la conférence serait la « sécularisation » du monde occidental et les conséquences que cela implique pour les chrétiens d'Occident. La question du culte pendant la conférence était également abordée. Nous y reviendrons.

Contrairement à l'assemblée œcuménique de la jeunesse européenne, tenue à Lausanne en 1960, formée de jeunes venus de tous les

1. Cfr *Irénikon* 33 (1960), p. 485-501.

horizons, celle de Graz groupait uniquement des étudiants, environ 300, tous jouant un rôle dans leur Fédération locale. Le président était Philipp Potter, chairman de la FUACE. Les délégations numériquement les plus importantes étaient celles d'Allemagne (République Fédérale seulement, les délégués d'Allemagne orientale ayant été empêchés de sortir de leurs pays), d'Angleterre et des pays scandinaves. Les pays de l'Est avaient été invités à envoyer également leurs représentants ; l'URSS, la Tchécoslovaquie et la Pologne étaient donc présentes par des délégations comptant respectivement 5, 7 et 1 personnes. La Yougoslavie avait envoyé 4 représentants, dont deux étudiants en théologie. Au total, 19 pays étaient représentés ; et le fait que des pays d'Europe de l'Est l'aient été n'est certainement pas le moins remarquable de cette assemblée.

Il faut ajouter que *Pax Romana*, association d'étudiants et d'intellectuels catholiques, avait été cordialement invitée à envoyer elle aussi ses représentants. Deux étaient venus de Louvain, et l'on espérait qu'un troisième serait désigné en Autriche même, mais des ennuis de correspondance sont sans doute intervenus, car il semble que ni Mgr l'évêque de Graz, ni le directeur de la *Hochschulegemeinde* de la même ville n'aient été prévenus. Quoi qu'il en soit, ces deux « observateurs » de *Pax Romana* furent très bien accueillis : Philipp Potter les salua au début d'une séance plénière, et ils purent prendre une part active dans les groupes de discussions à l'égal des autres délégués. Par ailleurs, Mgr Fabian fut envoyé par l'évêque de Graz pour saluer la conférence en son nom à la séance d'ouverture.

En fait de salutations, il faut mentionner ici les adresses que les délégués de l'Est lurent devant le congrès. Celles des pasteurs Orlov (Église baptiste de Moscou) et Rätsep (Église luthérienne d'Esthonie) soulignaient ce qu'avaient de nouveau pour eux des contacts de ce genre, et la joie qu'ils en éprouvaient. Celle des deux délégués soviétiques orthodoxes, nettement plus longue, manifestait les mêmes sentiments, remarquant à juste titre qu'il est particulièrement heureux que ce soient les jeunes qui ressentent le besoin de l'unité, puisque ce sont eux qui assumeront des responsabilités dans le futur. La suite de la lettre abordait la question de la paix. Personne ne contestera en effet que ce soit là une exigence fondamentale de l'Évangile de Jésus-Christ. Les délégués poursuivaient : « c'est pourquoi notre Église prend une part active dans les congrès internationaux pour la défense de la paix. Le résultat de ce travail pour la paix est une participation active au Mouvement de Prague ». Ils faisaient remarquer ensuite que le Patriarche Alexis avait invité au monastère de

St-Serge les dignitaires de l'Église prenant part au congrès de la paix de cette année à Moscou. Et de nombreux insignes commémoratifs de ce congrès furent distribués à Graz.

Disons un mot maintenant de l'organisation de la conférence elle-même. La matinée était consacrée à l'étude de la Bible (*Luc*, chap. 3, 4, 5 et 6). Monsieur le professeur W. Vischer, qui enseigne à Montpellier, donnait une conférence quotidienne sur la péricope étudiée en petits groupes et répondait aux questions qui pouvaient surgir à son sujet. Ces conférences bibliques mettaient l'accent sur la signification morale et religieuse des passages étudiés, ce qui est excellent. Mais peut-être négligeaient-elles quelque peu les possibilités qu'offrent les acquisitions modernes de la critique biblique. C'est en tout cas une opinion que nous avons souvent entendue, spécialement de la part des délégations allemande et scandinave. Il semble que, pendant les réunions entre « advisers » préparant le travail des groupes d'étude, de sérieuses discussions sur ce point se soient élevées. En tout cas, ces conférences proposaient aux étudiants un contact religieux avec le Christ, et plus d'un en aura bénéficié.

L'après-midi était remplie par une série de conférences, mise sur pied depuis longtemps par un comité préparatoire. Le thème en était : une présentation du monde européen actuel, dans lequel nous, chrétiens, devons insérer notre témoignage.

Il serait long d'énumérer toutes les conférences ; nous en signalerons seulement quelques-unes. Le Professeur Van Peursen, de Leyde, donna un schéma fort intéressant sur l'histoire de la pensée. Parallèlement, le Professeur Molnar, de Prague, traita de l'histoire de la foi. Un psychologue viennois, le professeur Berner, exposa ce que la psychologie des profondeurs peut apporter à notre compréhension de l'homme. Le Rév. H. Morton, membre du Secrétariat du COE, aborda le problème de la civilisation technologique, en utilisant largement les cadres de pensée du Père Teilhard de Chardin. Signalons enfin la conférence du Professeur Hromadka, de Prague, dont la préoccupation majeure est d'instaurer un dialogue entre l'Église et l'état marxiste. On se rendra compte, par la simple énumération de ces noms et de ces titres, du grand intérêt des sujets traités. Dans l'ensemble, ces exposés ont certainement réussi à mettre les étudiants en face de quelques-uns des graves problèmes européens.

Si nous ajoutons quelques remarques, ce sera dans la ligne de la franchise et de la liberté d'expression qui était une des caractéristiques de cette conférence ; et davantage comme une suggestion pour l'avenir que comme une critique. Était-il possible de donner, en une

conférence d'une heure, à un auditoire venant des horizons les plus divers, une formation valable sur un sujet donné, sujet sur lequel par hypothèse la plupart des auditeurs n'étaient pas des spécialistes ? Pour prendre un exemple, mentionnons la très bonne conférence du Professeur Berner : sous le titre de « L'homme à la recherche de lui-même », nous étaient présentées les acquisitions de la psychologie des profondeurs quant à notre compréhension de l'homme. Je crains que, pour un auditeur ne connaissant pas auparavant au moins les grandes lignes des différentes écoles de psychanalyse, et ce que l'on peut raisonnablement considérer comme acquis dans ce domaine, une conférence d'une heure ne soit une base insuffisante pour fonder une discussion sérieuse et fructueuse. Et il pourrait bien en avoir été de même en plusieurs matières. Une certaine inflation de concepts a été notée par bon nombre de participants.

Si le travail sur la Vie et la Mission de l'Église devait être continué dans le cadre d'assemblées de ce genre, on pourrait peut-être tenir compte de ces suggestions, et adopter un système plus proche des séminaires, lesquels sont sans conteste plus efficaces quand il s'agit d'approfondir une question.

Il reste que les délégués de Graz ont certainement été confrontés avec quelques-uns des problèmes les plus importants de notre temps, et qu'ils en tireront profit. Un slogan prononcé par Philipp Potter signifie très bien l'esprit dans lequel cette confrontation était préparée : « Je voudrais que tous les étudiants aient la Bible dans une main, et le journal dans l'autre ». C'est dans cette ligne que les nouvelles étaient communiquées à la conférence tous les matins, et que, par exemple, un télégramme de félicitations fut envoyé à un État nouvellement indépendant. La rencontre avec des représentants de pays marxistes relevait du même esprit ; soit qu'il s'agisse d'un marxiste non-chrétien, comme le professeur Machovec (Tchécoslovaquie) qui donna une conférence fort convaincue sur les qualités du marxisme, soit qu'il s'agisse d'un théologien de la classe d'un professeur Hromadka, dont la préoccupation majeure est d'envisager le marxisme comme un état permis par Dieu pour donner une leçon à son Église, état par conséquent dont nous avons tirer tout le bien possible, en un dialogue vigoureux et réaliste, au lieu de nous retrancher dans une tour d'ivoire.

Il nous faut dire un mot maintenant du problème de la liturgie. Un comité spécial avait été désigné pour la préparer, comité dans lequel Martin Conway joua un rôle important. Étaient prévus : un service de préparation, le samedi soir, mettant l'accent sur notre baptême et

la nécessité d'*un* engagement chrétien ; un service d'intercommunion le dimanche matin, suivi d'un petit déjeûner commun rappelant les agapes des premiers chrétiens ; et enfin un culte de clôture. Le texte de la liturgie dominicale avait été élaboré spécialement pour la circonstance, et s'inspirait de la liturgie de l'Église de l'Inde du Sud.

Un texte résumant les travaux du comité fut remis aux délégués lors de leur arrivée à Graz. On sait que l'assemblée de Lund (1952) avait précisé que seule une Église a pouvoir de célébrer la Cène et d'inviter à cette célébration. Rien ne doit donc être fait qui puisse obscurcir ce point. C'est pourquoi la Conférence de Graz avait organisé les choses de la manière suivante : le Pasteur H. Rohrbach, mandaté par son Église de Wurtemberg, était autorisé par l'Église locale de Graz à célébrer la Sainte Cène pour la conférence, et à inviter à la Communion tous les chrétiens de cette conférence.

Ceci n'excluait pas évidemment que chacun des délégués consulte sa propre autorité ecclésiastique, ce qui fut fait. Les Orthodoxes (une quinzaine) et les Catholiques (deux) assistèrent au culte, mais ne prirent point part à la communion.

Il y eut cependant une petite difficulté, du fait que les documents relatifs à ce service d'intercommunion ne furent pas communiqués suffisamment tôt aux différentes délégations. C'est ainsi que la délégation norvégienne, estimant que la conférence, en invitant à un service de Sainte Cène, s'arrogeait un pouvoir que seules les Églises détiennent, écrivit une lettre de protestation signée également par quelques autres (9 signatures au total). Une discussion avec les autorités de la conférence arrangea les affaires, et la lettre fut retirée. Mais le point est d'importance, et sans doute est-ce même le plus important de la conférence, bien qu'il ne soit pas venu officiellement en discussion. En effet, c'est la question du statut ecclésiologique de la Fédé qui est en cause. Les dispositions prises — mandat de l'Église de Wurtemberg et autorisation de l'Église de Graz — respectent la lettre des recommandations de Lund. Mais les considérations accompagnant ces dispositions, ainsi que les idées émises par certains théologiens présents à la conférence, en particulier des Allemands, vont dans un sens quelque peu différent. Pour eux, la Fédération aussi bien que le Conseil œcuménique s'acheminent lentement vers le statut d'Église. Et c'est par le moyen de ces organismes que seront rendues possibles de nombreuses améliorations dans les rapports entre chrétiens, impossibles actuellement du fait des différentes Églises. C'est la même préoccupation qui a poussé la Fédération à

garder son autonomie, dans la conscience de sa vocation propre, après la constitution du Conseil œcuménique, qui comporte un Département pour la jeunesse. La réunion de théologiens tenue à Bossey au début de 1961 à la suite des événements de Lausanne avait sanctionné dans une certaine mesure cette autonomie et ce droit d'initiative. Nous espérons que la prochaine assemblée mondiale de Foi et Constitution (Montréal 1963) fera progresser ce point de théologie. Ceci nous paraît donc important, bien que la grande majorité des participants, chez qui on pourrait déceler peut-être une tendance au « christianisme pratique », se soient montrés peu soucieux des divergences théologiques entre leurs dénominations, et particulièrement sensibles au scandale de la division dans la participation au Corps et au Sang du Seigneur.

Il existe encore un autre aspect de cette conférence, c'est celui des contacts innombrables et enrichissants qu'elle a permis, de la prière authentique et fraternelle qu'elle a instituée pour un temps entre des chrétiens. Dans les groupes de discussion en particulier régnait une atmosphère de compréhension, d'ouverture, qui nous a semblé remarquable, et dont certainement il faut remercier le Seigneur. C'est sur cette note de gratitude que nous voudrions terminer ; gratitude envers Dieu qui marque notre temps de la grâce œcuménique ; gratitude envers les organisateurs de la conférence et souhaitons qu'à l'avenir une collaboration encore plus large et plus efficace puisse s'instaurer entre la FUACE et *Pax Romana*.

D. Placide Bazoche.

III. Conférence sur la Spiritualité Orthodoxe et celle de l'Occident à l'Institut Œcuménique de Bossey.

L'Institut œcuménique de Bossey a organisé du 20 au 25 août une rencontre entre des théologiens des diverses confessions chrétiennes sur le thème de la spiritualité.

L'Institut de Bossey s'est déjà spécialisé dans ce genre de contacts et il faut dire que son cadre et surtout l'esprit si ouvert et si fraternellement œcuménique de ses dirigeants en font un lieu privilégié pour de semblables réunions.

La spiritualité de l'Orient et de l'Occident était, d'autre part, un sujet suffisamment large pour intéresser les membres de dénominations très diverses et leur permettre un échange de vues fructueux qui ne se heurtât pas immédiatement aux obstacles ecclésiologiques et confessionnels.

L'initiative, due à M. N. Nissiotis, directeur assistant de l'Institut et déjà bien connu des lecteurs d'*Irénikon*, était donc tout-à-fait heureuse. En outre, elle prenait un intérêt et une signification particulière du fait qu'elle réunissait en une même Conférence des membres appartenant à l'éventail des Églises que groupe désormais le Conseil œcuménique, et des catholiques romains. Les Églises orthodoxes de l'Est et les Arméniens, qui ont fait tout récemment leur entrée au Conseil, y étaient assez bien représentés. En effet, le métropolite Alexis de Tallin, les RR. PP. Vsevolod Spiller et Vladimir Kotliarov étaient là au nom du Patriarcat de Moscou ; Mgr Justin, métropolite de Jassy et le Professeur G. Moisescu faisaient entendre la voix de l'Église orthodoxe de Roumanie ; deux archimandrites arméniens, les RR. PP. M. Krikorian et K. Sarkissian, étaient respectivement les délégués des catholicosats d'Etchmiadzin et d'Antélias. La tradition orientale était, d'ailleurs, assurée d'une audience suffisante puisque sur les 56 participants près d'un quart d'entre eux appartenaient à ces Églises. De leur côté les quatre catholiques, parmi lesquels le P. J. Daniélou et le P. Le Guillou, malgré leur petit nombre, ont trouvé dans cette réunion un accueil attentif et fraternel et l'effet psychologique de leur participation dépassait de beaucoup leur importance numérique relativement restreinte. Durant ces journées l'occasion leur fut donnée à tout moment d'exposer le point de vue de la tradition catholique et de collaborer étroitement à la recherche commune.

Toutefois le plus grand nombre des membres était de confessions protestantes, comme on peut le comprendre. Les quatre anglicans présents, qui avaient à leur tête le Rév. A. M. Allchin, bibliothécaire de Pusey House, mirent dans les débats cette note de « comprehensiveness » qui leur est particulière et facilitait l'ouverture de la tradition de la Réforme à celle de l'Orient.

L'organisation de ces journées avait été conçue de façon judicieuse; elle devait permettre un dialogue réel entre les participants après une information assez large sur les perspectives réciproques. Pour cela durant les deux premiers jours divers exposés présentèrent les aspects majeurs du sujet. Le premier fut celui de M. W. Harrelson, baptiste, professeur de théologie à la *Vanderbilt University* aux États-Unis qui précisa la notion de spiritualité dans la Bible. Les textes de base de sa conférence furent Ex. 19, 1-6 et I Pi. 2, 9-10 qui l'un et l'autre désignent le peuple que Dieu s'est choisi comme un royaume de prêtres et une nation sainte. A partir de ces passages, M. Harrelson montra parfaitement que dans la pensée biblique l'idée

de spiritualité ne s'oppose pas à la matérialité, mais qu'elle est en relation directe avec l'effusion de l'Esprit du Dieu Vivant sur le peuple qu'Il a élu et qui pour cela est appelé « saint ». De là ressort l'originalité radicale de la notion biblique de spiritualité.

Le même jour que M. Harrelson, le professeur Evdokimov donna un exposé sur « Saint Séraphin de Sarov, une des icônes de la spiritualité orthodoxe ». En fait, M. Evdokimov élargit passablement son sujet pour situer la figure de Séraphin au terme de l'évolution du monachisme russe, héritier des trésors spirituels de Byzance. Bien des traits qu'il mit en relief nous ont paru authentiques et intéressants pour caractériser la spiritualité traditionnelle de l'Orthodoxie ; le rôle donné à l'eucharistie et à la méditation des Écritures, entre autres, semble très significatif, comme aussi l'accent mis sur le ministère consolateur du staretz. Par contre un observateur du dehors aurait pu s'étonner de l'insistance sur l'aspect « monolithique » (le mot est de M. Evdokimov) attribué à cette spiritualité des origines à l'époque moderne. Une vue plus nuancée de la tradition byzantine pouvait, en effet, distinguer davantage non seulement les courants et les époques, mais étudier les sources de cet héritage que Byzance a légué à la Russie après se l'être assimilé ; la place tenue par la Palestine et la Syrie, en particulier, aurait dû être mise en lumière et l'influence tardive de l'Occident qui en est une des composantes, n'aurait pas dû être totalement passée sous silence. La réalité apparaît, sans aucun doute, plus complexe qu'on est souvent tenté de la voir. Il est vrai toutefois que, malgré cette réserve, on peut dire que M. Evdokimov nous a présenté dans l'ensemble une figure caractéristique, une icone, d'un saint moine orthodoxe, telle que la voit et la vénère son Église. De ce point de vue son exposé répondait à ce que l'on en attendait.

L'après-midi de ce même jour, le Professeur L. Müller, spécialiste de slavistique, — matière qu'il enseigne à l'Université de Tubingue —, s'est chargé du rôle ingrat d'avocat du diable pour passer au crible de la critique « la formation des légendes de saints en Russie », la réalité historique et la stylisation hagiographique. On peut dire qu'il s'est acquité de sa tâche avec une honnêteté et une délicatesse qui n'avaient d'égales que sa profonde érudition qui fit l'admiration de l'auditoire. Tout au cours de ces débats, sa contribution fut d'ailleurs extrêmement positive et on aura l'occasion d'y revenir plus loin.

La deuxième journée, consacrée aussi à des exposés généraux et à leur discussion, était ouverte par la conférence du P. Daniélou :

Spiritualité et sainteté. Elle fut, à notre avis, l'une des plus remarquables, de l'ensemble, car elle situait les échanges de vue sur leur vrai terrain : la vie spirituelle n'est pas *un* problème, mais *le* problème dernier, celui de la réalisation de ce qu'a voulu le Christ. Elle engage le destin collectif et cosmique de l'humanité. En ce sens la spiritualité n'est pas un luxe, quelque chose de surajouté à la vie chrétienne, mais la vie chrétienne elle-même dans son engagement total. Dès le départ, le P. Daniélou rejoignait les indications de l'exposé biblique de M. Harrelson pour lequel il n'y a pas d'opposition entre spiritualité et « matérialité » bibliques. Non, la spiritualité, affirmait le P. Daniélou, n'est pas n'importe quelle intériorité, mais c'est ce qui est opéré dans l'homme par l'Esprit Saint ; c'est une action qui concerne aussi bien le corps que l'âme. Elle est le fait de l'individu, mais aussi bien de la communauté toute entière. Deux points dans cet exposé étaient mis dans un relief particulier : l'inhabitation réelle du Saint-Esprit, don de Dieu et divinisation, dans le baptisé qui doit croître par la lutte contre le péché et la vie sacramentelle, d'une part. De l'autre, le fait que la vie spirituelle n'est jamais autre chose que la vie réelle, car la sainteté n'est liée à aucune forme de vie particulière ; elle peut s'exprimer par la vie monastique, mais aussi par une vie missionnaire ou une vie simplement évangélique. Par cette dernière distinction entre les états de vie qui correspondent à des vocations particulières adressées par Dieu à chaque chrétien, chacune devant culminer dans l'unique sainteté qui est acceptation du don de Dieu, le conférencier mettait en évidence une conception de la vie chrétienne typiquement catholique au sens d'occidental et de latin, qui s'oppose à la conception orthodoxe où tout semble culminer nécessairement dans le monachisme. La conception catholique trouve son fondement dans la distinction paulinienne de la diversité des charismes. Au cours de la discussion, le P. Daniélou a eu l'occasion de préciser qu'il ne faut pas opposer la vocation contemplative à la vocation active, mais distinguer entre « actif » et « activisme ». La sainteté, de plus, ne s'identifie pas à la contemplation, mais à l'union à Dieu et donc à la charité. C'est elle seule qui compte en dernier ressort, mais il y a une hiérarchie entre les moyens qui permettent de l'atteindre.

En filigrane de ces débats, on sentait tant du côté catholique que du côté protestant, que le problème sous-jacent était celui de la sainteté vécue dans le monde moderne, celui de l'industrie et de la technique : comment montrer à l'homme d'aujourd'hui qu'il peut faire du monde contemporain œuvre de sainteté ? Cette question

de spiritualité ne s'oppose pas à la matérialité, mais qu'elle est en relation directe avec l'effusion de l'Esprit du Dieu Vivant sur le peuple qu'Il a élu et qui pour cela est appelé « saint ». De là ressort l'originalité radicale de la notion biblique de spiritualité.

Le même jour que M. Harrelson, le professeur Evdokimov donna un exposé sur « Saint Séraphin de Sarov, une des icônes de la spiritualité orthodoxe ». En fait, M. Evdokimov élargit passablement son sujet pour situer la figure de Séraphin au terme de l'évolution du monachisme russe, héritier des trésors spirituels de Byzance. Bien des traits qu'il mit en relief nous ont paru authentiques et intéressants pour caractériser la spiritualité traditionnelle de l'Orthodoxie ; le rôle donné à l'eucharistie et à la méditation des Écritures, entre autres, semble très significatif, comme aussi l'accent mis sur le ministère consolateur du staretz. Par contre un observateur du dehors aurait pu s'étonner de l'insistance sur l'aspect « monolithique » (le mot est de M. Evdokimov) attribué à cette spiritualité des origines à l'époque moderne. Une vue plus nuancée de la tradition byzantine pouvait, en effet, distinguer davantage non seulement les courants et les époques, mais étudier les sources de cet héritage que Byzance a légué à la Russie après se l'être assimilé ; la place tenue par la Palestine et la Syrie, en particulier, aurait dû être mise en lumière et l'influence tardive de l'Occident qui en est une des composantes, n'aurait pas dû être totalement passée sous silence. La réalité apparaît, sans aucun doute, plus complexe qu'on est souvent tenté de la voir. Il est vrai toutefois que, malgré cette réserve, on peut dire que M. Evdokimov nous a présenté dans l'ensemble une figure caractéristique, une icone, d'un saint moine orthodoxe, telle que la voit et la vénère son Église. De ce point de vue son exposé répondait à ce que l'on en attendait.

L'après-midi de ce même jour, le Professeur L. Müller, spécialiste de slavistique, — matière qu'il enseigne à l'Université de Tubingue —, s'est chargé du rôle ingrat d'avocat du diable pour passer au crible de la critique « la formation des légendes de saints en Russie », la réalité historique et la stylisation hagiographique. On peut dire qu'il s'est acquité de sa tâche avec une honnêteté et une délicatesse qui n'avaient d'égales que sa profonde érudition qui fit l'admiration de l'auditoire. Tout au cours de ces débats, sa contribution fut d'ailleurs extrêmement positive et on aura l'occasion d'y revenir plus loin.

La deuxième journée, consacrée aussi à des exposés généraux et à leur discussion, était ouverte par la conférence du P. Daniélou :

Spiritualité et sainteté. Elle fut, à notre avis, l'une des plus remarquables, de l'ensemble, car elle situait les échanges de vue sur leur vrai terrain : la vie spirituelle n'est pas *un* problème, mais *le* problème dernier, celui de la réalisation de ce qu'a voulu le Christ. Elle engage le destin collectif et cosmique de l'humanité. En ce sens la spiritualité n'est pas un luxe, quelque chose de surajouté à la vie chrétienne, mais la vie chrétienne elle-même dans son engagement total. Dès le départ, le P. Daniélou rejoignait les indications de l'exposé biblique de M. Harrelson pour lequel il n'y a pas d'opposition entre spiritualité et « matérialité » bibliques. Non, la spiritualité, affirmait le P. Daniélou, n'est pas n'importe quelle intériorité, mais c'est ce qui est opéré dans l'homme par l'Esprit Saint ; c'est une action qui concerne aussi bien le corps que l'âme. Elle est le fait de l'individu, mais aussi bien de la communauté toute entière. Deux points dans cet exposé étaient mis dans un relief particulier : l'inhabitation réelle du Saint-Esprit, don de Dieu et divinisation, dans le baptisé qui doit croître par la lutte contre le péché et la vie sacramentelle, d'une part. De l'autre, le fait que la vie spirituelle n'est jamais autre chose que la vie réelle, car la sainteté n'est liée à aucune forme de vie particulière ; elle peut s'exprimer par la vie monastique, mais aussi par une vie missionnaire ou une vie simplement évangélique. Par cette dernière distinction entre les états de vie qui correspondent à des vocations particulières adressées par Dieu à chaque chrétien, chacune devant culminer dans l'unique sainteté qui est acceptation du don de Dieu, le conférencier mettait en évidence une conception de la vie chrétienne typiquement catholique au sens d'occidental et de latin, qui s'oppose à la conception orthodoxe où tout semble culminer nécessairement dans le monachisme. La conception catholique trouve son fondement dans la distinction paulinienne de la diversité des charismes. Au cours de la discussion, le P. Daniélou a eu l'occasion de préciser qu'il ne faut pas opposer la vocation contemplative à la vocation active, mais distinguer entre « actif » et « activisme ». La sainteté, de plus, ne s'identifie pas à la contemplation, mais à l'union à Dieu et donc à la charité. C'est elle seule qui compte en dernier ressort, mais il y a une hiérarchie entre les moyens qui permettent de l'atteindre.

En filigrane de ces débats, on sentait tant du côté catholique que du côté protestant, que le problème sous-jacent était celui de la sainteté vécue dans le monde moderne, celui de l'industrie et de la technique : comment montrer à l'homme d'aujourd'hui qu'il peut faire du monde contemporain œuvre de sainteté ? Cette question

reviendra souvent au cours des discussions de groupe des journées suivantes.

Le même jour, deux autres exposés devaient achever cette première partie de la Conférence, celui de M. Ph. Watson, méthodiste, professeur de théologie au *Garrett Theological Seminary* d'Evanston, et celui de M. K. Bonis, professeur de théologie patristique à Athènes. Le premier donnait une description de la perfection chrétienne selon Luther et Wesley, où il démontrait que, malgré les apparences, les deux réformateurs ont une pensée beaucoup plus proche l'une de l'autre qu'on ne le pense habituellement ; seulement le mot perfection ne recouvre pas chez l'un et chez l'autre exactement la même réalité. Selon Wesley l'homme peut atteindre ici-bas la perfection lorsque l'unique motivation *consciente* de toutes nos pensées et de tous nos actes est l'amour parfait. Si Luther la refuse, c'est parce que pour lui la notion de perfection affecte l'élimination du péché enraciné dans la nature humaine. Mais l'un comme l'autre insistent sur le fait que l'amour de Dieu est une force réelle et efficace dans la vie de ceux qui ont été justifiés par sa grâce par le moyen de la foi.

Il est tout-à-fait remarquable que cet exposé ait soulevé plusieurs questions de la part des membres orientaux de la Conférence qui avaient quelque peine à admettre cette perspective individualiste et partant typiquement occidentale de la vie spirituelle. Le P. P. Verghese, de l'Église syrienne orthodoxe (jacobite) et Secrétaire Général associé du Conseil œcuménique, exprima sa sympathie pour la doctrine de Wesley, telle que l'avait présentée M. Watson. Pourtant cette doctrine de la perfection individuelle lui paraissait ne pas tenir suffisamment compte des relations de la personne humaine au Corps du Christ compris dans sa totalité. Il lui semblait, de plus, que l'idée de la croissance chrétienne était absente de la perspective de Luther. Le Professeur Nissiotis précisa ces objections, du point de vue orthodoxe. Il sentait une coupure entre cette conception de la perfection chrétienne et la doctrine de l'incorporation au Christ. Le R. P. Krikorian avait déjà amorcé avant le P. Verghese et M. Nissiotis, une réticence qui se situait dans la même ligne. Il devait appartenir au P. Daniélou de faire les distinctions nécessaires. Ce qui importe en effet, n'est pas de savoir si un homme a travaillé de façon visible au sein de la communauté ecclésiale, mais s'il a répondu au don de Dieu à la place qui lui avait été assignée dans cette communauté qui est son Corps. Aussi peut-on dire que l'homme qui aime le plus Dieu, — et le solitaire est en principe, cet homme-là —, sera aussi celui qui aime le plus ses frères. Il ne s'agit pas là d'une opposition

entre l'individualisme et l'incorporation à la communauté, mais d'une réponse personnelle à la vocation que Dieu adresse à chacun au sein de cette communauté. Le problème ne se situe donc pas au niveau de l'ecclésiologie, car il existe une base ecclésiologique commune à tous les chrétiens (puisque toute spiritualité chrétienne se réfère à une communauté ecclésiale), mais à celui de la spiritualité comme expression de la sainteté.

Cette distinction fort pertinente paraît toutefois assez révélatrice d'une opposition de mentalités. L'accent est mis chez les occidentaux plutôt sur l'individu et la personne. C'est ainsi que M. Watson concluait la discussion dans le sens du P. Daniélou, en disant que si le Saint-Esprit n'œuvre pas dans un membre individuel du Corps du Christ, il ne peut œuvrer dans l'ensemble du Corps. La perspective orientale, au contraire, semble mettre un lien direct et nécessaire entre la spiritualité et l'ecclésiologie et percevoir d'abord la fonction de l'Esprit dans l'Église, ensuite seulement dans l'individu, membre de cette communauté ecclésiale. Encore faudrait-il apporter ici les nuances indispensables et ne pas accentuer artificiellement cette opposition. Cette réserve faite, elle semble pourtant recouvrir une réalité intéressante : vie spirituelle et ecclésiologie sont plus immédiatement liées dans la tradition orientale que dans celle des Occidentaux. Cette observation rejoindrait celle qu'aimait faire autrefois D. Clément Lialine selon laquelle le critère ecclésiologique infaillible de l'Orthodoxie serait, en dernier ressort, celui de la sainteté charismatique.

La conférence du Professeur Bonis qui terminait la série, fut, elle aussi, fort significative à plus d'un égard. Elle s'intitulait : « La spiritualité de l'Église selon l'Orthodoxie et ses rapports avec la vie quotidienne ». Elle nous a semblé tout-à-fait caractéristique de la pensée grecque orthodoxe. Tout d'abord en ce qu'elle a pris comme base la pensée des Pères de l'Église et rejeté délibérément la signification normative de la pensée religieuse russe moderne, qu'elle soit représentée par un Khomiakov ou un Berdiaev, ou par les startzy du siècle dernier. Cette désolidarisation n'a pas fait que surprendre les Orthodoxes russes présents à la Conférence. Certains protestants ont aussi manifesté leur étonnement de voir privilégier de façon exclusive la vie de l'Église durant les huit premiers siècles, c'est-à-dire l'âge des Pères grecs et latins (M. Bonis a explicitement inclus ceux-ci dans l'âge d'or de la théologie) aux dépens de ceux qui ont suivi : les Pères sont comparables aux Apôtres, ce qui n'est le cas d'aucun des théologiens postérieurs, si grand soit-il.

M. Bonis a défini, d'autre part, les éléments constitutifs de la spiritualité orthodoxe en quatre chapitres : Sainte Écriture, attente eschatologique qui s'exprime dans la spiritualité du martyre, le dogme de l'Incarnation comme base de la vie chrétienne, et l'importance de l'élément liturgique et, en particulier, de la mystique eucharistique. Ces quatre notes paraissent, en effet, représenter assez exactement la tradition spirituelle orientale et, peut-être, les discussions qui ont suivi n'ont elles pas fait une place suffisante à l'une ou l'autre d'entre elles. On dira toutefois par la suite combien l'eucharistie a été au centre des débats subséquents.

Enfin une certaine déception s'est manifestée chez nombre de participants du fait que la relation de la spiritualité avec la vie quotidienne n'avait apparemment pas reçu les explicitations attendues de l'auditoire. Nous dirons toutefois que là aussi semble se faire jour l'opposition entre la mentalité chrétienne orientale et celle de l'Occident. La pensée orthodoxe a d'abord les yeux fixés sur le mystère, mystère de l'Incarnation comprise au sens le plus réaliste du terme, mystère du culte, mystère eschatologique dont vit toute l'Église. C'est cette contemplation qui doit informer la vie quotidienne du chrétien. L'Oriental ignore à peu près complètement la distinction entre les diverses spiritualités, correspondant aux divers états de vie et susceptible partant d'être directement adaptable aux circonstances de la vie quotidienne. Ce qui ne signifie pas que la vie quotidienne ne puisse être vécue chrétiennement et animée par l'Esprit, mais cet aspect paraît intéresser relativement moins la pensée orthodoxe traditionnelle, qui est centrée avant tout, on l'a dit, sur le mystère de l'Église par lequel le chrétien reçoit le don du Saint-Esprit et la divinisation.

Remarquons de plus que divers théologiens russes présents éprouvèrent le besoin de mettre dans un meilleur relief l'importance de l'anthropologie. Selon M. Evdokimov, l'anthropologie est la pièce essentielle, celle qui permet à l'Église de ne pas se scléroser et de conserver sa place dans le monde. Tel était aussi l'avis d'autres participants russes qui manifestèrent par là une tendance propre de leur théologie, assez étrangère apparemment à la pensée grecque orthodoxe contemporaine. Toutefois M. Evdokimov souligna aussi dans ses remarques l'importance du sacerdoce universel des fidèles. Sur ce point il aurait sûrement rencontré l'accord de plusieurs de ses collègues hellènes, en particulier de M. P. Trembelas, auquel, comme on sait, cette doctrine tient fort à cœur.

Avec la conférence de M. Bonis prenait donc fin la série des exposés.

Le lendemain commençaient les discussions par groupes d'étude. Pour être complet il faut cependant ajouter que chaque matin la journée de travail s'ouvrait par une méditation biblique qui permettait d'approfondir un aspect de la spiritualité chrétienne selon l'Écriture. La première fut donnée par le P. Verghese. Elle interprétait les quatre premiers chapitres de la IIe aux Corinthiens, en faisant ressortir que la spiritualité, c'est d'abord : être tourné vers Dieu dans la vie de la foi ; mais c'est aussi : être conduit dans le cortège triomphal de Dieu, dans la gloire. Et le Père soulignait un danger réel de notre conception de la mission : vouloir porter l'Évangile surtout par des mots, le témoignage, le service, alors que la spiritualité qui est le dernier mot de l'Évangile, est un cortège triomphal de Dieu, l'Église, offrande à Dieu de l'encens spirituel. Au lieu de cet activisme qui tente le chrétien, le grand moyen devrait être pour lui la transparence, la transfiguration par la présence de l'Esprit en chacun.

Venant de l'un des Secrétaires Généraux du Conseil œcuménique, cette doctrine biblique n'était pas sans signification et elle fut certainement très appréciée des auditeurs. On y sentait percer une saine réaction qui replaçait chaque chose à sa vraie valeur. Il est particulièrement encourageant de voir le département de l'Action œcuménique duquel dépend l'Institut de Bossey, sous la direction d'une personnalité aussi avertie des questions essentielles de la vie de l'Église d'aujourd'hui et décidé à marquer la primauté du spirituel sur l'activisme facile et tentateur.

Nous en dirons autant de la méditation biblique du Pasteur H. R. Weber, Directeur associé de l'Institut œcuménique. Elle était centrée sur *Gal.*, 5, 16-25. Le commentateur insista sur le fait que Paul ne parle pas *des fruits* de l'Esprit opposés aux œuvres de la chair, mais *du* fruit, de la moisson (*κάρπος*), impliquant l'unité foncière de l'action de l'Esprit qui est déjà à l'œuvre en chacun. Paul dit : « Vous avez crucifié » (v. 24). Cette crucifixion de la chair et de ses passions est déjà chose faite par l'appartenance au Christ. Il reste cependant que la moisson doit croître pour que nous puissions manifestement devenir ce que nous sommes déjà. C'est là tout le but de la vie spirituelle, de la vie dans l'Esprit. Elle implique croissance et maturation.

La dernière méditation biblique devait être donnée par le P. Le Guillou qui développa la notion de mystère selon *Eph.* 3 en corrélation avec le premier chapitre de l'épître aux Colossiens. Il y montra de façon magistrale que la spiritualité chrétienne était à la fois trinitaire, cosmique et personnelle, fondée sur la Croix et l'eucharistie.

Nous nous sommes attardés quelque peu sur le contenu des exposés et des méditations bibliques. Cela nous a semblé nécessaire pour faire sentir dans quelle ambiance et suivant quelles lignes s'est déroulée la Conférence. Il nous reste à dire un mot du travail des groupes d'étude, des rapports qu'ils soumirent à la fin de la session à la discussion de tous les membres, et du message final.

Trois groupes d'étude avaient été organisés. Le premier sous la direction du P. Verghese étudia la notion de spiritualité dans la Bible. Il mit en relief le fondement trinitaire de la spiritualité biblique qui commence au baptême et se développe par l'eucharistie dominicale, centre de toute la vie chrétienne, qui culmine dans la charité par la vie de l'Esprit, en vue de notre transformation à l'image du Seigneur dans la gloire. On remarque, en effet, que tout ce rapport est formé d'un centon de textes pauliniens. Peut-être eût-il pu être plus complet et plus équilibré, en faisant une part plus explicite au Sermon sur la Montagne. Quoiqu'il en soit, il est centré sur l'eucharistie. On verra que cette note eucharistique réapparaît dans le rapport du troisième groupe. Nous pouvons dire déjà que le sacrement du Corps du Seigneur a été au centre des préoccupations de tous et que c'est à son sujet que l'on a réuni le plus large accord parmi les membres de la Conférence.

Le deuxième groupe d'études devait s'attaquer à la question : spiritualité et sainteté. Il était dirigé par le P. Allchin et la discussion devait partir des exposés du P. Daniélou et des Prof. Müller et Watson. La tâche du directeur du groupe n'était pas aisée car les problèmes soulevés étaient trop divers. Pour remédier à cette difficulté, on décida de traiter à part le problème de la critique hagiographique soulevé par M. Müller. Un premier rapport étudia donc directement les relations entre les notions de sainteté et de spiritualité. On y nota, entre autres, que la formule « *simul justus et peccator* » pouvait être acceptée par les catholiques et les Orthodoxes, si elle était comprise dans un sens non pas ontologique, mais dynamique. Toutefois il apparaissait clairement que les oppositions confessionnelles se situaient au niveau de l'anthropologie. D'autre part, bien que tous les protestants fussent extrêmement réservés envers toute forme de canonisation, ils admirent qu'il y avait une certaine reconnaissance des « saints » dans leurs Églises, les saints étant ceux par lesquels l'homme voit la puissance de l'œuvre de Dieu dans ce monde. En outre, on évita de propos délibéré d'aborder deux problèmes qui eussent demandé une étude pour eux-mêmes : la mariologie et le culte des saints. Le temps restreint dont on disposait ne permettait

pas de les affronter sérieusement, mais on les mentionna dans le rapport du groupe. De l'exposé du Professeur Müller on retint que l'hagiographie est une discipline théologique qui a pour but de décrire l'action du Saint-Esprit dans l'Église et qui s'impose à tous en vertu de l'ordre que nous donne l'Écriture de suivre l'exemple des saints. L'hagiographie doit montrer l'action réelle de l'Esprit dans l'homme. Par là sont exclus les fantômes, et cette discipline, comme toutes les autres, doit être soumise à la critique ; ce qui ne veut pas dire au rationalisme. M. Müller fit, à ce propos, des distinctions très éclairantes par l'analogie qu'il proposa entre une photographie, une peinture et une icône. Il souligna que la vénération des saints s'intéresse à la réalité objective, car c'est elle qui est l'objet de la vénéraion, et ajouta qu'il faudrait réécrire l'hagiographie pour chaque génération.

Ce double rapport du second groupe fut probablement celui qui souleva les discussions les plus animées en séance plénière de clôture. Bien des remarques intéressantes furent faites que le manque de temps ne permit pas de développer. On évoqua, entre autres, la question de la place de la mort dans la spiritualité. De son côté le pasteur Weber remarqua qu'on avait trop centré le débat sur les rapports entre Dieu et l'homme, alors que les choses doivent aussi être intégrées dans la spiritualité chrétienne. Le monde industriel moderne exige, en effet, qu'on les situe par rapport au message évangélique et que l'on dégage nettement leur signification dans la vie spirituelle de l'homme d'aujourd'hui.

La rédaction du rapport du troisième groupe fut probablement la plus laborieuse. Deux causes y contribuèrent. Tout d'abord la difficulté du thème d'étude : spiritualité et vie quotidienne. Ensuite le nombre assez élevé des participants. Celui-ci eut pourtant un avantage ; il nous fit entendre des voix très diverses parmi lesquelles celle de l'Orthodoxie telle qu'elle vit aujourd'hui, se fit souvent écouter. Le P. Spiller, de Moscou, fit des interventions remarquées sur la prière de Jésus, la confession et l'eucharistie dans la vie des fidèles d'U.R.S.S. Quant au métropolite Justin, il centra ses remarques sur les versets d'*Actes* 2, 42 et 4, 32-35 où il trouvait une description de la vie de prière et, avant tout, de la vie sacramentelle sur laquelle il tenait à mettre l'accent. C'est, en effet, autour de la pratique de la prière de Jésus et de la communion eucharistique qu'allait se dérouler la discussion. Le témoignage de nombreux protestants sur la pratique de la prière de Jésus était impressionnant, bien que les Orthodoxes fissent à son sujet de fortes réserves ; car

aux yeux de ces derniers, à la différence des protestants qui en connaissaient l'usage, ce n'est pas une pratique pour débutants. De même pour l'eucharistie le P. Spiller tint à affirmer qu'elle supposait la confession préalable des péchés.

Selon le désir de plusieurs, et en particulier des organisateurs de la Conférence, le débat aurait dû affronter plus directement les problèmes posés à la spiritualité chrétienne par la vie quotidienne. Tant le Dr. Thunberg, théologien suédois qui dirigeait le groupe, que le Pasteur Weber, le Professeur Kegley ou M. Lawrence s'efforcèrent souvent de faire redescendre les participants « du ciel sur la terre ». Il faut bien avouer que leurs tentatives ne réussirent pas entièrement. Mais doit-on le regretter tout-à-fait ? Si la discussion n'entra pas dans le vif du sujet proposé, elle n'en fut pas moins intéressante parce qu'elle contraignit un grand nombre de participants à concentrer leur attention sur ces données essentielles que sont la pratique sacramentelle et la vie de prière continuelle, témoignage vivant de la présence active du Saint-Esprit dans chaque baptisé. Si certains furent un peu déçus des résultats obtenus, il semble pourtant que l'accord foncier qui se manifesta sur ces points fondamentaux justifiait à lui seul la réunion de cette Conférence.

Nous voudrions maintenant, en guise de conclusion, proposer quelques observations sur cette réunion qui fut si remarquable sous plus d'un rapport. Nous avons dit à quel point elle mit en lumière certains aspects fondamentaux de la spiritualité chrétienne, en particulier le rôle de l'eucharistie. Il est vrai que l'un des participants faisait cette réflexion apparemment surprenante : « Dans notre Conférence on n'a pas entendu de voix vraiment protestante ». Réflexion paradoxale si l'on songe que près des trois quarts des membres appartenaient à des confessions issues de la Réforme ; mais réflexion qui n'était peut-être pas sans un certain fondement du fait que la plupart des participants avaient quelque sympathie pour les formes de spiritualité dites « catholiques », au sens large du terme. On doit reconnaître honnêtement toutefois que les tendances « protestantes » eurent largement la possibilité de s'exprimer et que c'est justement cette rencontre de certaines vues les plus profondes sur les bases de la vie spirituelle qui, au delà des oppositions dogmatiques des différentes confessions permirent une confrontation fructueuse et positive.

On notera cependant que le titre même proposé pour cette Conférence présupposait une certaine option, à savoir l'opposition entre la spiritualité de l'Orient et celle de l'Occident. Orient était entendu

au sens d'Orthodoxie. Et l'Église catholique romaine qui par sa tradition et son histoire aurait dû apparaître comme une « Église-pont » semblait classée *a priori* dans la tradition occidentale. Qu'elle apparaisse sous ce jour aux yeux des Orthodoxes, c'est ce que nous pouvons comprendre. Mais la réalité est beaucoup plus complexe. On pouvait s'en rendre compte ne serait-ce que par la conférence du P. Daniélou ou par la méditation biblique du P. Le Guillou. En droit tout au moins, dans l'Église catholique, la tradition spirituelle de l'Orient a une place égale à celle de l'Occident. Si cela n'apparaît point ainsi à nos frères des autres confessions chrétiennes, tant orientaux que protestants, n'est-ce point parce que cette prétention des catholiques à embrasser l'ensemble de la tradition spirituelle des Pères d'Orient comme d'Occident reste trop sur le plan de la théorie, et parce que les faits, la pratique quotidienne parlent tout autrement ? Il ne suffit pas, en effet, de tolérer la présence des « rites» orientaux au sein de l'Église romaine (car bien souvent, aujourd'hui encore, s'agit-il d'autre chose que d'une tolérance ?) pour pouvoir dire que l'Orient chrétien a sa place chez nous. Malgré les affirmations et les efforts répétés des papes depuis Léon XIII, peut-on dire que l'Église catholique vive vraiment de l'ensemble de la tradition grecque ou syriaque, comme elle vit de celle de l'Occident ? En dehors des entreprises de quelques francs-tireurs, considérés trop souvent comme des originaux, il faut bien reconnaître que chez nous la pensée spirituelle de l'Orient est presque aussi ignorée de la majorité des clercs et des fidèles, qu'elle ne l'est dans les confessions issues de la Réforme. Il convient de prendre acte de ce fait, si nous voulons sortir des vues de l'esprit.

Malgré ce que nous venons de dire, il faut donc affirmer que cette Conférence a été une vraie réussite œcuménique. Elle le doit avant tout à l'initiative de M. Nissiotis et à l'activité qu'il déploya durant ces journées. Nous pensons que lui et le P. Verghese ont vu juste en choisissant l'étude de la spiritualité dans les diverses confessions chrétiennes comme un lieu tout-à-fait favorable au dialogue. Durant la discussion du rapport du premier groupe M. Nissiotis soulignait l'importance d'une des conclusions, à savoir que l'eucharistie est à la base de tous les charismes et non pas un moyen parmi d'autres pour la vie spirituelle. Toutefois il relevait très justement que l'eucharistie était à prendre dans son sens le plus extensif, c'est-à-dire incluant tout le culte chrétien dont la liturgie de la Parole est un élément. Il dénonçait en effet les dangers de ce qu'il appelait un « eucharisticisme simpliste ». On reconnaît là un des aspects de sa

pensée sur les modalités du travail œcuménique. Il s'est déjà expliqué à ce sujet dans *Irénikon* (XXXIII (1960) p. 291-310), et à nouveau dans sa conférence à l'Assemblée de New Delhi à la fin de l'année dernière : tout le travail œcuménique doit culminer dans la « doxologie » entendue au sens de glorification de la divinité dans la confession de la foi.

A l'issue de la Conférence un communiqué destiné à la presse fut soumis à l'approbation des participants. En voici la traduction française : « A l'Institut œcuménique de Bossey un groupe de 56 chrétiens de différentes dénominations, tant ecclésiastiques que laïques, représentant des Églises de l'Est et de l'Ouest, se sont rencontrés pour passer cinq jours à discuter leurs différents point de vue sur les problèmes spirituels. Ils appartenaient aux principales confessions protestantes, aux Églises orthodoxes d'Orient, à l'Église catholique-romaine et à l'Église d'Angleterre. Pour la première fois les Églises orientales ont été présentes en proportions égales avec les Églises occidentales ; leurs membres venaient de Russie, de Roumanie, de Grèce, de l'Europe occidentale, du Liban, de l'Égypte et de l'Inde du Sud. Les participants catholiques-romains apportèrent une contribution appréciée et de grande portée. La Conférence s'est occupée des réalités dont les chrétiens vivent effectivement dans différentes situations de la vie quotidienne, c'est-à-dire des ressources et des méthodes de la vie chrétienne. Les participants déclarent : Au début nous étions très éloignés les uns des autres, mais rapidement nous avons senti que nous nous rapprochions de notre centre commun. Nous croyons que notre réunion montre une des manières par laquelle de nombreuses confessions chrétiennes peuvent surmonter les différences entre les peuples aussi bien que les différences entre les diverses traditions chrétiennes. Nous recommandons vivement que des réunions du même genre soient organisées par des groupes régionaux en de nombreux pays. Nous remercions tous Dieu de nous avoir amenés à nous rencontrer ».

D. Emmanuel LANNE.
Chevetogne, 30 août 1962.

IV. Conférence d'Églises européennes à Nyborg.

(du 1er au 5 octobre 1962).

Après deux réunions antérieures (janvier 1959 et octobre 1960), ce fut cette année pour la troisième fois que le confortable hôtel Nyborg-Strand, — magnifiquement situé sur le bord de l'île danoise de Fionie et enchanté par le mugissement des vagues du Grand Belt — a été choisi comme lieu de rencontre entre des hommes d'Église provenant de la plupart des pays européens. L'objectif de cette Conférence est double. Étant donné qu'elle est totalement indépendante du Conseil œcuménique des Églises — quoiqu'en relation étroite avec celui-ci, le Secrétariat pour l'Aide inter-ecclésiastique faisant la liaison entre les deux — elle veut faciliter le colloque entre Églises-membres du COE et celles qui ne le sont pas. D'autre part, et ce qui est d'une importance inestimable, Nyborg est devenu l'endroit où des chrétiens de l'Est et de l'Ouest se rencontrent fraternellement dans l'esprit de la foi commune à l'évangile de l'amour et de la paix. L'expérience faite par tous a été exprimée par l'évêque luthérien Lilje d'Hanovre : Malgré les divergences d'optique existantes sur maintes questions actuelles et senties parfois douloureusement dans les exposés et au cours des discussions publiques — résultat en grande partie de l'atmosphère si différente dans laquelle vivent les disciples du Christ en deçà et au delà du rideau de fer — pendant les journées de Nyborg les frontières n'existaient plus parce qu'elles étaient enlevées par une charité non-feinte, révélant la « force de cohésion » du christianisme capable de diminuer les discordes dans le monde.

Cette IIIe Conférence réunit au total environ 200 personnes. L'Église catholique-romaine n'y participant pas, il y avait 80 délégués officiels de presque toutes les Églises d'Europe, 33 représentants d'organisations (p. ex l'Église évangélique d'Allemagne, le mouvement de jeunesse, le COE, celui-ci représenté par le docteur Visser't Hooft). Il y avait en outre une trentaine de représentants de la presse (dont un pour *Irénikon*). Le groupe le plus nombreux de participants arriva des deux Allemagnes : ils étaient 50 (plusieurs person-

nages de la DDR n'ayant pas reçu la permission de venir). Suivirent les Pays-Bas (19), l'Angleterre (17), le Danemark (14), la France (10), l'URSS (8), la Suisse (8), l'Italie (8), la Suède (7), la Belgique (4), la Tchécoslovaquie (4), la Yougoslavie (4), l'Autriche (3), la Norvège (3), la Pologne (3), la Finlande (2), la Grèce (2), la Hongrie (2), le Portugal (2), la Roumanie (1) et l'Espagne (1).

Grâce au dévouement vraiment désintéressé du docteur Glen Garfield Williams (COE Genève) confirmé dans sa charge de secrétaire exécutif, l'organisation de la Conférence était très bonne : déjà des semaines auparavant, tous les participants avaient reçu des documents préparatoires au sujet à discuter ; au début des réunions mêmes on distribuait les résumés (en allemand, français et anglais) des conférences, lesquelles étaient en plus traduites simultanément en ces mêmes trois langues. Chaque matin, midi et soir il y avait un service religieux présidé à tour de rôle par les différents délégués d'Églises (le sermon d'inauguration fut prêché par l'archevêque Gunnar Hultgren d'Upsal et celui de clôture par l'archevêque Jaan Kiivit de Tallinn en Estonie).

Venons en maintenant aux questions étudiées. Le thème principal — « L'Église en Europe et la crise de l'homme contemporain » — a été introduit par le Rév. Gordon Rupp (méthodiste), professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Manchester. « En dépit de toutes les souffrances de notre temps, dit l'orateur, le fossé entre les Églises et le peuple ne fait que s'agrandir ». Après l'énumération des facteurs qui ont contribué à éloigner les hommes de l'Église, le professeur de tracer le chemin de la « réconciliation » : les personnes concrètes doivent être réconciliées avec l'Église, laquelle doit réexaminer son attitude envers les « traditions perdues », et finalement les chrétiens doivent se réconcilier avec tout leur cadre de vie, avec la société et la civilisation dont ils font partie. Comme tâches théologiques et œcuméniques le professeur a énuméré : le renouveau de la théologie biblique (réaffirmer la seigneurie du Christ sur l'histoire, rechercher la signification de l'évangile de la grâce pour tout le genre humain, élaborer ensemble une théologie de l'ordre séculier, partager des traditions et des expériences séparées, le devoir des Églises, pas seulement en pays de mission mais même ici en Europe, de se dégager des anciennes habitudes pour trouver le langage qui touche les hommes d'aujourd'hui, entrer en conversation avec l'homme du siècle pour devenir des bâtisseurs de ponts dans notre monde divisé).

Le thème principal a été développé ensuite par trois thèmes secon-

daires : 1) Évaluation de l'humanisme européen, par les professeurs M. Philibert de Grenoble (réformé) et J. M. Lochman de Prague (Église des Frères tchèques) ; 2) L'homme dans la rencontre avec le Christ, par les professeurs J. Cotsonis de Salonique (orthodoxe) et H. Berkhof d'Oegstgeest (réformé) ; 3) La vocation des Églises appelées à un nouveau service, par le Père P. Verghese, secrétaire général associé du COE à Genève (syrien-orthodoxe des Indes), le Rév. D. M. Paton (anglican) et l'archevêque Jean Wendland qui envoya une lettre d'Amérique où il a été nommé exarque du patriarcat de Moscou.

Arrêtons-nous un instant à deux des exposés qui ont nettement tranché sur le reste par la franchise, parfois dure, et l'engagement des orateurs, provoquant ainsi une vive discussion. Le P. Verghese avait donné au sous-titre de sa conférence la forme d'une question : « Peut-on servir sans aimer ? » Il s'en prit passionnément à la sécularisation de l'idée missionnaire vidée de l'élan pneumatique dont les grands évangélisateurs étaient animés et devenue souvent un pur service humaniste, une aide seulement matérielle aux pays sous-développés. « La vocation devenait une profession. Ce n'était plus, désormais, l'individu doté d'un charisme qui partait, mais le chrétien moyen et stable ». Aux temps des grandes évangélisations charismatiques « ce n'était pas l'Église qui était instrument de mission, au contraire, la mission était temporelle, elle était l'instrument qui servait à fonder l'Église... L'erreur fatale du mouvement missionnaire protestant moderne a été sa vision exagérée de la mission... L'élément constitutif de l'existence de l'Église n'est pas le fait d'être envoyée. Cet élément constitutif c'est la vocation gratuite de Dieu qui nous délivre du non-être et nous enracine dans sa propre existence, dans le Corps du Christ. La mission est... la manière par laquelle cette vocation de Dieu parvient à l'homme... c'est la continuation du ministère du Christ fait chair, à travers le Corps du Christ qui continue à être physiquement présent dans le monde... L'Église d'aujourd'hui a une mission non seulement sur la terre, mais aussi dans les sphères célestes. Sa mission ne peut pas être enfermée dans ces termes jumeaux ' témoignage et service '. Il s'agit que ' les dominations et les autorités dans les lieux célestes connaissent aujourd'hui, par l'Église, la sagesse infiniment variée de Dieu ' (*Eph.* 3, 10) « et ce n'est que dans le contexte de cette mission plus vaste de l'Église au monde visible et invisible que nous pouvons placer l'évangélisation et le service dans leur vraie perspective... » Ce n'est donc pas en premier lieu un service matériel imbibé de l'activisme et de la hâte

occidentaux que l'Asie et l'Afrique attendent de l'Église, ni les apports de la civilisation urbaine et technique. Car « cette civilisation détruira l'homme intérieur partout dans le monde et rassemblera celui-ci dans la collectivité banale et sans fond de la masse ». Au contraire « le service chrétien au monde doit devenir un signe de la présence du Royaume de l'amour, de la vérité, de l'humilité, de la disponibilité à renoncer à sa propre vie pour l'amour des autres... La vocation de l'Église à un service renouvelé est une vocation à être l'Église, la communauté qui vit dans l'humilité de l'adoration ».

Le professeur Lochman de Prague, de son côté, a essayé de dresser le bilan de l'humanisme européen. L'Église, a dit l'orateur, ne doit prendre parti pour aucune des diverses formes de l'humanisme, ni même leur opposer un « humanisme chrétien », mais elle a la vocation de rendre aux humanistes, en toute chose, un témoignage de liberté parce qu'on ne peut pas identifier l'homme avec l'image qu'il s'est formée de lui-même, et que l'évangile de la « philanthropie de Dieu » intégrale et embrassant l'homme tout entier avec son esprit, son âme et son corps, dans sa naturalité et son historicité, dans sa sujétion et sa liberté surpasse infiniment tout humanisme. L'Église est donc appelée à prendre au sérieux l'*anliegen* des humanistes, leur souci pour l'homme, pour l'enraciner ensuite et l'approfondir encore davantage. Car les chrétiens ne se distinguent pas des humanistes parce que ceux-ci donnent trop à l'homme, mais parce qu'ils lui donnent finalement trop peu. C'est le devoir de l'Église que de rendre à l'homme européen ce témoignage d'un humanisme sans réserve et absolu.

Avec une telle abondance de problèmes (il y eut huit conférences en deux jours) le temps pour la réflexion était largement insuffisant. Dans les quatre groupes de discussion on ne pouvait par conséquent qu'effleurer les problèmes, et les présidents avaient de la peine à exprimer dans leurs rapports toutes les opinions proférées dans leur diversité. Voici quelques questions posées : Peut-on parler d'un humanisme chrétien, ou plutôt, le christianisme ne commence-t-il pas là où l'humanisme trouve sa fin ? Que signifie le sacerdoce universel des chrétiens dans le service au monde ? Jusqu'où l'Église doit-elle s'engager dans le monde, jusqu'au péché ? Comment la vie du chrétien aujourd'hui peut-elle être un témoignage de sa foi ? Comment guérir la cassure politique et religieuse au sein même de l'Europe ? (On a proposé d'organiser des réunions de prière dans les diverses villes de l'Ouest et de l'Est, de sorte que chaque dimanche les chrétiens à Moscou p. ex. prient pour leurs frères à Londres, et les

chrétiens à Paris pour ceux à Budapest). Comment l'Église peut-elle servir l'homme d'aujourd'hui ? (L'attitude de l'Église dans l'histoire — p. ex. quant aux problèmes du prolétariat et de la guerre — fait que les hommes ont difficilement la foi en elle. Mais alors aujourd'hui doit-elle se taire vis-à-vis des injustices des sociétés modernes ? « Il ne suffit pas », dit un chef d'Église de derrière le rideau de fer, « que l'Église ne réfléchisse que sur ses omissions d'il y a cent ans, mais elle doit se soucier maintenant de tous les hommes qui aujourd'hui tombent sous les rouages de la société. Aujourd'hui aussi, elle doit supporter la discrimination à cause de la vérité et de la justice »). De quelle manière les chrétiens peuvent-ils travailler pour la paix dans le monde ? (« Quoi que nous disions au sujet du problème de la paix », remarqua un interlocuteur, « nous serons toujours exposés à la diffamation d'une part et à l'exploitation de l'autre. Mais parce que le Christ est notre Paix, nous devons y travailler, même au prix de notre bonne réputation »).

Vues les différences d'opinion profondes sur maints problèmes et leur solution, on a préféré ne pas donner de communiqué final officiel. Mais malgré ces divergences (souvent d'ailleurs causées par des facteurs non-théologiques...), on était parfaitement d'accord que chacun doit témoigner du Christ là où il se trouve concrètement. Et puis, il n'y avait pas seulement les réunions officielles. Tous les participants ont été certainement très reconnaissants aux organisateurs de la Conférence de leur avoir ménagé vraiment beaucoup de temps pour des entretiens personnels où l'on pouvait dire à son frère qu'on pense à lui dans l'amour du Seigneur.

Tous ont désiré unanimement la continuation des Conférences de Nyborg. Dorénavant, l'assemblée plénière aura lieu tous les deux ans (la prochaine se tiendra du 5 au 9 octobre 1964). Entre-temps il y aura une série de comités de travail pour étudier les questions soulevées. On cherche aussi une forme plus stable pour les Conférences ; peut-être fera-t-on même un statut pour les Églises participantes. Quant au budget, une somme d'au moins 50.000 francs suisses a été demandée.

Le praesidium se compose des membres suivants : Dr. Egbert Emmen (La Haye), évêque Dr. Leslie Hunter (Beaconsfield), archevêque Dr. Jaan Kiivit (Tallinn), archevêque Sergij Larine (Perm), évêque Dr. Hanns Lilje (Hannovre). Participent au comité consultatif : Prof. Jean Cadier (Montpellier), évêque Sven Danell (Skara), Prof. Henri d'Espine (Suisse), évêque H. Fuglsang-Damgaard (Copenhague), Dr. Ferenc Kenéz (Budapest), évêque Friedrich Müller (Rou-

manie), Dr. Martin Niemöller (Wiesbaden), évêque Gottfried Noth (Dresden), prof. Lev Parijskij (Léningrad), évêque Ferdinand Sigg (Zurich), Rév. Kenneth Slack (Londres), Prof. J. B. Soucek (Tchécoslovaquie), évêque Emilianos Timiadis (Grèce), évêque A. Wantula (Varsovie), Präses Ernst Wilm (Bielefeld).

D. Boniface MANTERNACH.

Bibliographie

I. DOCTRINE

Dr. Werner Georg Kümmel. — Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. (Coll. Orbis Academicus). Fribourg / Munich, Karl Alber, 1958 ; in-8, XIII-600 p., DM 42.50.

Ce volume dans la célèbre série allemande est rédigé par un exégète fort qualifié. En ouvrant l'ouvrage il faut d'abord s'habituer à la présentation typographique commune à tous les volumes de la collection. Il s'agit d'une histoire des recherches scientifiques par des documents et des exposés. Les documents, extraits des anciens ouvrages, cités en caractères normaux, sont insérés dans le texte, en caractères réduits, de M. K. L'essor des études néotestamentaires ne commence — selon l'A. — qu'aux environs de 1800, alors que les yeux des biblistes s'ouvrirent aux lumières apportées par la science de la critique du texte et du courant de déisme anglais. A cette époque l'exégèse réussit à se défaire des liens dogmatiques. Depuis, par la méthode radicale historique (Semler, Michaelis, Strauss, F. C. Baur, l'école de l'histoire des religions), on revint à une conception historique autant que théologique : les problèmes littéraires (reconnus par Streeter, Schmidt, Gunkel, Dibelius, Bultmann, Lohmeyer) ; les apports des nouvelles recherches sur l'histoire des religions (Billerbeck, Kittel, Schniewind, Montefiore, W. Bauer, Windisch, Holl, Harnack, etc.) ; l'interprétation théologique (Barth, Jülicher, Dodd, Otto, etc.). Des recherches de certains de ces savants sont étudiées dans les différents chapitres sous des points de vues divers. L'exposé de M. K. se termine aux années trente de ce siècle. Le titre de cet ouvrage remarquable est un peu trompeur, car, en fait, il s'agit plutôt de l'histoire de l'exégèse, surtout allemande, de nos frères réformés, laquelle, bien sûr, est dans une certaine mesure la nôtre aussi. D'ailleurs, les éditeurs promettent un ouvrage analogue sur l'histoire de l'exégèse catholique. Une vingtaine de pages à la fin du volume sont consacrées aux notices biographiques des exégètes avec indications de leurs bibliographies. D'autres index fort utiles terminent le volume. Signalons qu'il faut lire dans les Corrections, p. 597, 4me ligne en bas : 572 au lieu de 527.

D. E. D.

Ludwik Stefaniak. — Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy (en polonais, avec résumés en français et en anglais). Poznań, Pallottinum, 1957 ; in-8, 190 p., 45 zł.

Olaf Moe. — Bibelens siste bok. Oslo, Forlaget Land og Kirke, 1960 ; in-8, 276 p.

Le caractère spécial de l'Apocalypse johannique a posé de tout temps à la pensée chrétienne nombre d'énigmes qui sont loin d'être résolues. M. St. s'est proposé d'apporter quelques clarifications concernant l'interprétation du 12[e] chapitre de ce dernier écrit néotestamentaire. En effet, au cours de l'efflorescence d'études mariologiques à partir du XIX[e] siècle, ce chapitre est devenu un objet de discussions entre théologiens et exégètes. L'A. voudrait, en tant que bibliste, donner une réponse à la question débattue : De qui ou plutôt de quoi les paroles « mulier amicta sole » sont-elles le symbole ? Après une partie historico-exégétique dans laquelle il fait le tour des interprétations diverses que l'expression avait reçues à travers les siècles, l'A. étudie dans la deuxième partie la tradition textuelle du chapitre 12, les éléments judaïques et les motifs hellénistiques qui s'y trouvent, ainsi que le genre littéraire apocalyptique. Suit enfin l'exégèse intégrale de *Apoc.* 12, 1-17. Voici les conclusions auxquelles l'A. arrive : Le sens biblique formel du texte ne favorise pas sa référence à la personne de la sainte Vierge comme Mère du Verbe Incarné, car la « mulier amicta sole » représente l'Église du Christ en tant que communauté des fidèles. Dans le sens d'une déduction théologique on peut pourtant appliquer l'image à Marie. (Cfr p. 174).

Le professeur Moe, dans son commentaire du « dernier livre de la Bible » est du même avis : « La femme est une image de la communauté et non pas de la Vierge Marie » (p. 191). Après les questions introductoires usuelles (composition du livre, les diverses interprétations au cours de l'histoire, auteur, temps et destinataires, forme et contenu) l'A. commente, verset par verset, le texte de l'Apocalypse selon la traduction norvégienne de Lyder Brun. Écrit dans un langage compréhensible pour tous, ce bon commentaire est destiné à supplanter son prédécesseur de l'année 1917.

D. Bf. M.

R. McL. Wilson, B. D., Ph. D. — Studies in the Gospel of Thomas. Londres, Mowbray, 1960 ; in-8, VIII-160 p., 21 /-

Depuis que l'Évangile selon Thomas (ET) a été édité, traduit et commenté par tant de publications, surtout au cours des dernières années, il ne cesse de susciter les opinions les plus diverses. Il s'agit, on le sait, d'un écrit copte très important, faisant partie de la collection gnostique découverte en Haute-Égypte vers 1945. La contribution de M. W., qui est présentée ici, est d'un grand intérêt ; dans les sept études réunies dans ce volume, il examine judicieusement les hypothèses émises par les différents commentateurs. L'A. se rallie (comme Garitte) a la tendance modérée : il faut rester prudent dans son jugement : on ne peut guère affirmer avec certitude que l'ET et les Évangiles synoptiques dépendent d'une source commuue (Quispel), ni que le texte copte serait une traduc-

tion d'un original grec (Leipoldt) ou que l'écrit proviendrait de Syrie (Guillaumont) ; il soupçonne, avec Kasser, un noyau primitif qui fut amplifié et modifié à plusieurs reprises, mais le recueil original a-t-il été orthodoxe ou était-ce toujours une compilation gnostique ? Voilà bien des questions, et il y en a d'autres, auxquelles nous ne pouvons pas encore répondre avant d'avoir une meilleure connaissance du milieu des cercles gnostiques et de la tradition de leur littérature authentique. La plupart des autres écrits de la collection égyptienne attendent encore leur édition. M. W., bien connu par ses recherches sur le gnosticisme (cfr *Irénikon* 32 (1959), p. 505 sv.) s'appuie sur une documentation très ample. Il montre clairement l'intérêt de l'ET quant à l'histoire du Nouveau Testament. Il note quelques parallélismes entre l'ET et certains textes néoplatoniciens, point à approfondir. L'index à la fin du volume en rend la consultation facile. Presque tous les logia de l'ET sont mentionnés, discutés et souvent traduits sur l'original. La fin du logion 67 (numérotations de l'édition parue chez Brill, 1959) est traduit à la p. 27 par « Celui qui connaît le Tout (*mptèrf*), mais manque (la connaissance de) lui-même *is deficient in every respect* » (cfr la traduction, Brill : *lacks everything*). Cependant en copte on lit *mpma tèrf*, (manque) *tout le lieu*, ou (manque) *le lieu (où est le) Tout*. Pour désigner le Lieu saint gnostique l'ET semble préférer le vocable *τόπος*, emprunté par le copte au grec (cfr log. 4, 24, 60 etc.) ; par contre bien souvent le mot copte équivalent *ma* (= lieu) se trouve en construction relative suivi de *mmau* ou autre résomptif (*là où* : log. 68, 12, 18 etc.). On se demande alors s'il n'y avait eu ici primitivement *mptèrf* = le Tout, comme au verset précédent. Le log. 78 se lit ainsi : Pourquoi (*etbè ou*) êtes-vous sorti vers le champ ? Pour voir... ? Les évangiles synoptiques ont une autre leçon. Chez Mat. 11, 7 et Luc 7, 24 on lit en effet : Qu'êtes-vous allés voir... ? (*τί ἐξήλθατε*, resp. *ἐξεληλύθατε, ... θεάσασθαι ;*). La coupure dans la phrase de l'ET s'explique par le grec. Le rédacteur de l'ET copte (était-il le traducteur d'un ET grec ? M. W., p. 64, cfr p. 147, signale que tant la version sahidique que bohaïrique du NT suivent les synoptiques) a compris *τί* dans le sens de *pourquoi (etbè ou)* tandis que dans les évangiles selon le contexte il s'agit du complément de l'infinitif, à rendre par *quoi*. Le tableau synoptique des différentes numérotations des logia que d'autres traductions adoptent facilite les recherches sur l'ET. Remarquons cependant que dans Leipoldt-Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi* (cfr *Irénikon* 34 [1961], p. 564 sv.) Leipoldt ne suit plus la numérotation qui figure dans la liste de M. W. à partir du log. 72. Dans la bibliographie l'A. aurait pu ajouter la traduction suédoise de l'ET faite par T. Save-Soderbergh : *Evangelium Veritatis och Thomas evangeliet, Oversättning* (Symbolae Biblicae Upsalienses, Suplementhäfter till Svensk Exegetisk Arsbok, 16 ; Upsala 1959). Outre les commentaires mentionnés par M. W. il y a maintenant celui de R. Schippers, en collaboration avec T. Baarda, *Het Evangelie van Thomas. Apocriefe woorden van Jezus* (Kampen, Hollande, 1960). Surtout les comparaisons entre l'ET et les différentes traditions du Nouveau Testament établies par Baarda (Chap. VI de cet ouvrage : Thomas et Tatien) apportent du nouveau. L'excellent commentaire de R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas* (Neuchâtel 1961) sera encore présenté dans cette revue.

D. E. D.

Antonio Orbe S. J. — Hacia la primera Teologia de la Procession del Verbo. Vol. 1/1 et 1/2 (Analecta Gregoriana, 99 et 100). Rome, Univ. Gregor., 1958; in-8, XX-822 p.

Nous avons trop tardé à rendre compte de ce remarquable travail du P. A. O. qui a déjà été suivi d'autres publications sur le baptême de Jésus. Dans l'intention de l'A. ces deux volumes sont la première partie de son immense étude du Valentinisme dont *Irénikon* a déjà eu l'occasion de rendre compte. Le premier est consacré à la Personne du Verbe chez les Valentiniens et chez les premiers écrivains chrétiens ; le second analyse la position des Pères et des hétérodoxes jusqu'au milieu du IV[e] siècle vis-à-vis de la notion gnostique de *Probolè*. Cinquante pages de bibliographie et d'index complètent ces deux volumes. Le but exprimé de cette étude est de traiter du problème trinitaire chez les Gnostiques, car le P. Orbe fait à ce sujet deux remarques : les premiers Pères qui élaborent une théologie de la Trinité présupposent un grand nombre de thèmes philosophico-religieux que l'on retrouve exposés chez les hétérodoxes. D'autre part, une analyse de la pensée gnostique permet de saisir des liens insoupçonnés entre la pensée d'auteurs chrétiens d'époques différentes, comme Irénée, Tertullien et Origène. Dans la partie de son travail consacrée à la Procession du Verbe, le P. O. examine les notions de Theos agnostos, de Dieu Père, de monisme et dualisme initial, de *Deus Ratio*, et donne des pages remarquables sur l'analogie psychologique de la procession divine. La notion de *probolè* est étudiée ensuite chez les écrivains ecclésiastiques latins et grecs qui lui sont favorables, puis chez ceux qui lui sont opposés, en particulier Irénée, et enfin chez les hérétiques non-valentiniens. Quelques chapitres méritent une attention particulière. Nous avons retenu spécialement le paragraphe consacré à la notion de Dieu Lumière. Les quelques pages sur la nature lumineuse du Dieu inconnu et sur le Dieu Lumière chez Irénée nous ont parues fort suggestives. L'A. ne fait que noter en passant la distinction faite par Tertullien entre la lumière inaccessible et la lumière accessible du Thabor et, d'autre part, on trouvera dans ces pages quelques allusions rapides au Palamisme. Il nous semble que le riche matériel dépouillé par l'A. lui permettait un approfondissement plus systématique du rôle de la lumière chez les premiers Pères, en relation avec le problème de la lumière thaborique et des énergies increées. Autre paragraphe remarquable, parce que très nouveau : celui consacré à la génération du Fils *ante tempus* chez Irénée. D'après les analyses de l'A. il faudrait distinguer l'*ante tempus* de l'*ab aeterno*. Nous concéderons volontiers au P. Orbe qu'Irénée ne parle jamais de génération éternelle au sens que le terme prendra dans la théologie post-nicéenne. Nous nous permettons d'observer toutefois que les analyses des textes choisis auraient gagné à être replacées dans l'évolution de la pensée de l'évêque de Lyon. Il ne me paraît pas faire de doute, en effet, que du I[er] au V[e] livre de l'*Adv. Haereses* la problématique n'est plus tout-à-fait identique. La doctrine mûrit ; Irénée hâtit un système : la vraie gnose. A-t-on dès lors le droit d'expliquer telle formule imprécise du livre II par une autre tirée du livre IV ? En particulier, tout le chapitre 20 du livre IV paraît livrer un des sommets de la pensée du saint docteur (Cfr *Irénikon* XXXIII (1960), p. 311 sq).

Il est à prendre pour lui-même dans son entier et il nous semble que l'A. ne s'en est pas tenu suffisamment à la perspective propre à Irénée lorsqu'il en décompose les éléments (Cfr p. 131 et p. 655 sq.). Ce qu'Irénée a d'abord en vue c'est la contemplation du Fils incarné, la divinisation et l'aphtarsia communiquée aux hommes par la chair du Sauveur glorifié. Cette modeste remarque voudrait seulement témoigner au P. A. O. tout l'intérêt que nous avons pris à la lecture de son remarquable travail. Il a entrepris courageusement de débroussailler l'un des coins les plus épineux de la théologie chrétienne primitive avec une sûreté et une érudition éblouissantes. D. E. L.

J. M. Sauget. — Bibliographie des Liturgies Orientales (1900-1960) ; Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1962 ; in-8, 143 p.

Annoncée depuis plusieurs années, la publication de cette bibliographie sera la bienvenue de tous ceux qui s'intéressent aux liturgies orientales. Elle rassemble en effet les travaux publiés depuis 1893 jusqu'en 1960 dans les langues européennes occidentales sur tout ce qui touche de près ou de loin aux rites de l'Orient. On n'y trouvera donc pas les études en russe ou en arabe ; parfois cependant des publications en grec moderne ont été mentionnées et, une fois, un texte arménien : l'ouvrage de Catergian-Dashian (nº 465). Le volume est divisé en onze chapitres, subdivisés chacuns en de nombreux paragraphes qui en facilitent la consultation. Le premier chapitre traite des rites orientaux en général, le second des liturgies primitives, puis chacun des chapitres suivants rassemble la bibliographie d'un rite : arménien, byzantin, etc... Enfin un index des auteurs permet de retrouver rapidement toutes les publications d'un liturgiste. Il n'y a pas à faire l'éloge d'un travail aussi précieux. M. J. M. S. s'est astreint à une besogne ingrate ; mais tous les spécialistes lui en sauront gré et ceux qui la critiqueront seront les premiers à y recourir constamment. On pourra en effet discuter l'opportunité ou le bien-fondé de tel ou tel classement, regretter certaines omissions, mais ce travail aura toujours un immense mérite : celui d'exister. Signalons l'absence de quelques travaux généraux : le premier volume de *Maria*, édité par le P. H. du Manoir, contient cinq études sur Marie dans les rites orientaux. Dans le rite copte on aurait pu ajouter l'article *Littérature copte* par E. de Lacy O'Leary (sic, et non pas O'Leary De Lacy, comme l'indique toujours la bibliographie) dans le D. A. C. L., vol. IX et aussi l'ouvrage de M. Cramer, « Das christlich-koptische Aegypten einst und heute », Wiesbaden, 1959. L'article sur l'autel chrétien, de J. P. Kirsch et Th. Klauser dans R. A. C. I, 334-354 aurait dû trouver place au ch. Ier et de même l'article de D. Vincent Janeras : « El rito de la fración en la liturgia hispánica », in *Liturgica* 2, Montserrat 1958, qui traitait abondamment de la fraction dans les rites orientaux. Le volume si connu d'I. Fl. Hapgood, « Service Book of Holy Orthodox Catholic Apostolic (Greco-Russian) Church », Boston 1916, 1922², devrait figurer dans le ch. IV. Quant au nº 564 il n'a rien à voir avec la liturgie des présanctifiés et le nº 822 appartient au rite copte. A ces quelques observations on pourra probablement en ajouter bien d'autres. Mais il sera facile de combler ces lacunes et nous

devons exprimer notre gratitude à l'A. pour l'instrument de travail qu'il nous livre. Il aidera tous ceux qui de plus en plus comprennent l'importance d'une étude sérieuse des rites orientaux pour l'histoire de la liturgie chrétienne. D. E. L.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Band VII, 1, Ratisbonne, Pustet, 1961 ; in-8, 334 p.

Après un article de J. HENNIG, *Kalendar und Martyrium als Literaturformen*, C. COEBERGH dans une contribution intitulée : «Le Sacramentaire Gélasien Ancien, une compilation de clercs romanisants du VIIe siècle», se livre à une attaque assez vive contre la thèse de M. Chavasse, en faisant appel au sanctoral des titres, à l'absence de diacres dans ces derniers, à un roulement hebdomadaire des acolytes de chaque région etc. M. Martimort a déjà glissé quelques réflexions à ce sujet dans son article sur les sacramentaires romains ; B.L.E. 1962, p. 34-35, à l'encontre des remarques du P. C. Il note toute fois la difficulté soulevée par le sanctoral et verrait dans le sacramentaire peut-être le recueil d'un monastère romain, et non plus d'un titre. On souhaiterait qu'ici comme ailleurs dans des cas semblables M. Chavasse fasse connaître sa réaction. Fait suite un excellent article de O. Heiming, sur les éléments constitutifs de l'office dans les règles monastiques, de Cassien à Colomban : l'A. envisage, en particulier les différents types de psalmodie (« égyptienne », *directaneus, antiphona, responsorius* », et les leçons. L'*antiphona* est un psaume unique, avec antienne, et le *responsorius* un psaume responsorial sans liaison avec les leçons (sauf à Arles en certains cas et dans R. B). Le P. H. réfute ainsi à touches délicates les opinions peu fondées, émises depuis quelques années par C. Gindele, en une série d'articles. La démonstration est lumineuse et correspond, en certains cas, mais en beaucoup plus substantiel, à nos réactions personnelles vis-à-vis des articles mentionnés. Il reste peu d'obscurités après les précisions données ici : mystérieux demeure toujours pourtant le mode d'exécution de l'*antiphone*, point sur lequel le P. H. nous promet pour bientôt des compléments qui seront bienvenus. Le *Literaturbericht* porte sur les matières générales, sur la liturgie orientale depuis le IVe siècle, sur la littérature et l'art. Également maintes recensions hors bulletin.

D. H. M.

Herbert Vorgrimler. — Die Eucharistiefeier der Ostkirche im byzantinischen Ritus. Die göttliche Liturgie unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomus und Basileios des Grossen. Coll. Geist und Leben der Ostkirche. Graz, Verlag Styria, 1962 ; in-12, XXIX-171 p., 2 pl., Sch. 86.

Cette traduction allemande des deux Liturgies a pris comme base celle publiée par le P. Myron Hornykewitsch, curé ukrainien à Vienne (1959). Elle est recommandée par S. Exc. Mgr Bučko, visiteur apostolique des catholiques ukrainiens et suit pour le texte slave le *Liturgikon* ukrainien officiel de Rome (1941 et 1952), pour le texte grec l'édition de Harissa (1950). Toutes les parties dites ou chantées à haute voix se suivent en transcription (grec et slavon) destinée aux allemands. Pour l'ê, on

remarque qu'il devient i chez les ukrainiens tandis que l'on a conservé leur h pour le g des autres slaves. Dans l'introduction sur la genèse historique de la Liturgie (due à H.-J. Schulz) la mention de la *Diataxis* de Philothée qui forme et encadre pour ainsi dire le texte le plus répandu, aurait été utile. En note se trouvent des extraits du commentaire de Gogol. Dans les transcriptions les accents manquent. On indique aussi les cérémonies de la Liturgie pontificale, c'est-à-dire ukrainienne catholique « katholische slawisch-byzantinische ».

D. I. D.

Jean Calvin. — Commentaires sur l'Ancien Testament. Tome I, **Le Livre de la Genèse.** Éd. nouvelle publ. par la Société calviniste de France. Genève, Labor et Fides, 1962, in-8, 686 p.
Id. — Commentaires sur le Nouveau Testament. Tome IV, **Épitre aux Romains.** Ibid., 1960, in-8, 381 p.

De cette nouvelle publication des œuvres de Calvin nous avons déjà fait connaître les volumes contenant l'*Institution de la Religion Chrétienne* (cf. *Irénikon* 1959, p. 263). Le texte du commentaire sur la Genèse fut établi par le Dr. André Malet et celui concernant l'Épître aux Romains par le professeur Jules-Marcel Nicole, dans les deux cas avec la collaboration du Dr. Pierre Marcel et du Dr. Michel Réveillaud. Outre les tables des passages bibliques et des matières, il y a une table des références aux anciens auteurs ecclésiastiques et profanes. Ces textes sont magnifiquement présentés et édités. Ils rendront service dans le dialogue œcuménique.

D. T. S.

Pan. I. Panagiotakos. — *Σύστημα τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχὺν αὐτοῦ. Τ. Γ', Τὸ Ποινικὸν Δίκαιον τῆς Ἐκκλησίας.* Athènes, Myrtidis, 1962 ; in-4, 919 p., 350 dr.

Après avoir commencé son œuvre monumentale avec le t. IV en 1957 (cfr *Irénikon*, 1957, p. 488 sv.) sur le Droit des Moines, l'avocat à la Cour de cassation et au Conseil d'État et le conseiller juridique de l'Église de Grèce le fait suivre du t. III sur le droit pénal de cette Église. Un travail analogue fut le *Ποινικὸν δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* de Konstantinos Rallis (Athènes, 1907 ; in-8, XXVII-627 p. ; cfr *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1908, p. 209 s.). Celui-ci avait donné aussi un exposé des lois pénales de l'Église russe et une comparaison avec les lois de l'Église latine. M. Panagiotakos, conformément à son plan, tient compte des situations juridiques spéciales dans lesquelles se trouvent en Grèce les éparchies du Dodécanèse et de Crète et de la Sainte Montagne et aussi l'Église autocéphale de Chypre. Partant de l'Ancien Testament, toutes les ordonnances relatives à cette matière dans les sources du droit byzantin civil et ecclésiastique sont indiquées chaque fois. Ainsi le livre est devenu une somme complète et systématique ; il comprend presque toute la matière des livres IV et V du C. I. C., mais dans l'ordre inverse. Il débute par la genèse et l'exercice du pouvoir pénal de l'Église, passe par le délit canonique, sa punition, les délits (pris individuellement) contre la foi

orthodoxe, contre la religion (on trouvera ici un exposé détaillé sur le délit de prosélytisme), contre l'ordre ecclésiastique et contre la vie «d'après le Christ». La deuxième partie s'occupe de la procédure pénale contre les laïcs, les prêtres, les diacres, les moines et les évêques, ainsi que des phases des procès et du recours en grâce. Un index ou clef des termes canoniques et légaux clôt le volume. Il va de soi que les implications des lois civiles en vigueur dans ces matières sont envisagées à chaque instant. Un petit exemple : la protection de la doctrine orthodoxe nationale contre tout danger est confiée aux nomarques (préfets) depuis 1845. Un paléoïmerologite qui gagne un membre de l'Église officielle, n'exerce pas un délit de prosélytisme pour la loi parce qu'il n'est qu'un Orthodoxe schismatique.

D. I. D.

Helmut Ogiermann. — Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag. Sammlung Wissenschaft und Gegenwart. München, Pustet, 1958 ; in-8, 275 p.

Josef De Vries. — Die Erkenntnistheorie des Dialektischen Materialismus. Sammlung Wissenschaft und Gegenwart. Ibid., 1958 ; in-8, 188 p.

Les deux AA., jésuites, qui par ces livres se rangent parmi les grands spécialistes jésuites du marxisme — à la suite du P. Wetter et de J.-Y. Calvez — s'efforcent dans ces études de prendre le marxisme au sérieux en tant que *philosophie*, chose plutôt neuve dans certains milieux de philosophes catholiques. Sur la couverture du premier ouvrage, on peut lire une longue et élogieuse appréciation par le grand prof. P. Wilpert. Cette appréciation nous semble vraie et méritée, pour ce qu'elle dit : l'A. de ce livre parle en connaissance de cause, et témoigne d'une grande érudition. Il a analysé avec ce qu'on appelle « la plus grande objectivité » — consistant dans une recherche laborieuse de ce qu'au mieux peuvent signifier certains concepts en litige — la notion de « dialectique » dans la doctrine marxiste et partant le rapport entre cette « dialectique » et le matérialisme. L'A. conclut que les deux s'excluent par le fait que la dialectique suppose un principe ontique négatif, apanage exclusif de l'idéalisme. C'est la première fois que cette « dialectique » a fait l'objet d'une étude aussi minutieuse, et l'A. a prouvé qu'elle se base sur un tout autre fondement que la « dialectique » hégélienne.

Le P. D. analyse et critique l'épistémologie du *Diamat*. Pour cette critique l'A. cherche un point de départ qui soit à l'abri de l'accusation de « partialité inévitable », que les marxistes ont l'habitude d'afficher à l'égard de tous ceux, qui ne partagent pas leur opinion. L'A. croit l'avoir trouvé dans la logique formelle, reconnue non-partiale par les organes officiels du parti. Et l'A. de prouver que les raisonnements majeurs du marxisme sont simplement affectés d'une contradiction logique : *quaternio terminorum*, *petitio principii* etc. Notons que déjà Meurers (*Wissenschaft im Collectif*, dans la même collection) a relevé ces contradictions, mais qu'il ne s'est pourtant pas permis de souscrire, comme l'A. le fait, au jugement bien connu du P. Bocheński, selon lequel dans le *Diamat :* « aucun vrai problème philosophique n'est posé de façon claire et exacte et qu'à fortiori, aucune solution n'est donnée » (p. 181). Ce juge-

ment n'est peut-être pas trop sévère pour une certaine catégorie de « philosophes » accrédités au parti ; elle l'est certainement pour les classiques du marxisme, sur lesquels l'A. prétend se baser presque exclusivement. Il y aurait beaucoup à dire sur ce livre surtout sur sa façon de prouver l'insuffisance de la *praxis* comme critère unique de vérité. L'A. ne semble pas avoir vu les racines de cette évidence, basée essentiellement sur la *praxis* sociale. En somme, nous croyons qu'aux deux AA. on pourrait objecter que leur façon de « prendre au sérieux » le marxisme est trop préméditée : cela se ressent à chaque page et se trahit dans les conclusions. Il ne suffit pas, pour entamer un vrai dialogue, de poser sous forme de problème et avec la terminologie de l'« adversaire », ce dont on connaît déjà d'avance la solution ; il faut d'abord être convaincu que la conviction de l'autre est ultimement fondée sur une expérience (sociale, pour le marxisme), qui en tant que telle épuise en grande partie l'évidence qu'elle fonde.

D. S. B.

Hans-Eduard Hengstenberg. — Philosophische Antropologie. 2e éd., Stuttgart, 1960 ; in-8, XIV + 396 p., 24 DM.

Id. — Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre. Mit einem Vorwort von L.-B. Geiger. 2e éd., München, Salzburg, Cologne, Pustet, 1959 ; in-8, 204 pp., 7,80 D.M.

En 1960 *Irénikon* (p. 124) a déjà longuement recensé la 1re éd. de l'Anthropologie de M. H., et nous sommes heureux de pouvoir présenter à nos lecteurs la 2e, parue cette même année. L'intérêt que l'ouvrage a suscité surtout parmi les représentants des sciences anthropologiques *non-philosophiques*, surtout les médecins et les psychiâtres, sout pour l'A. un signe indiquant, que, au moins dans la direction générale de sa recherche, il ne s'est guère trompé de piste. Notons cependant que l'accueil des philosophes de métier n'a pas été aussi favorable, du moins pour autant que nous avons pu le constater. Cette 2e éd. reste inchangée, sauf qu'une nouvelle préface y a été ajoutée, où l'A. discute surtout l'évolutionnisme teilhardien, que dans la 1re éd. il n'avait même pas mentionné. On aurait d'ailleurs préféré cette lacune, même dans cette 2e éd., plutôt que de voir traité avec condescendance et naïveté, une pensée qui dans son universalité et sa grandeur ne se laisse guère résumer en une page et demie, et encore moins discuter.

Sein und Ursprünglichkeit est une approche philosophique de la doctrine chrétienne de la création. L'A. se tient sur le domaine strictement philosophique, sauf dans le dernier chapitre où il fait quelques excursions dans le domaine théologique. L'A. voit la création dans la ligne de l'effectivité de la parole et partant de la constitution de sens (*Sinnurhebung*). Il en vient ainsi à opposer directement création d'une part et causalité d'autre part (p. 113). L'A. a cependant soin de bien définir ce qu'il entend par causalité : c'est la cause violente, plutôt que la cause efficiente d'Aristote et de S. Thomas, comme le Père Geiger O. P. se devait de le signaler dans sa préface et comme le souligne d'ailleurs l'A. lui-même. La critique que suscitera ce livre sera celle même qui concerne la philosophie de M. H. en général, philosophie extrêmement personnelle comme on sait.

Mais on appréciera cet esprit synthétique et cette piété forte et respectueuse de son objet.

D. S. B.

Georges M.-M. Cottier. — Du Romantisme au Marxisme. (Coll. Sagesse et Cultures). Paris, Alsatia, 1961 ; in-8, 232 p.

L'A. déjà connu pour sa thèse sur *L'Athéisme du Jeune Marx et ses Origines hegéliennes*, a réuni dans ce volume diverses études ayant toutes « trait à la philosophie politique du marxisme pour autant qu'elle orchestre certains thèmes romantiques ». De ces thèmes, tels ceux de la conception organiciste de la société, de l'historicisme, ou du rôle fécond de la violence, il est question dans la première partie. La deuxième réunit deux essais sur *Le marxisme en Italie*, qui ont l'avantage d'attirer l'attention sur l'aurore des études hégéliennes en Italie bien avant son apparition en France. On regrette dans ce livre des durcissements notables de la position hégélienne et un enchevêtrement pénible de critères philosophiques et théologiques. L'A. n'hésite pas à dire en concluant : « L'erreur du vitalisme, aux yeux de la pensée chrétienne, est d'avoir pensé toute vie, y compris la vie spirituelle, sur le type de la vie végétative ou animale. L'Esprit hégélien, l'Histoire de Marx se comportent comme un gros animal » (p. 29). D'autres ont fait remarquer que l'erreur du thomisme est d'avoir pensé toute vie, y compris la vie spirituelle, sur le type du mouvement physique, local. De ce point de vue l'hégélianisme marquerait donc une réelle avance. Si l'A. ne l'entend pas ainsi, c'est que pour lui le thomisme n'est pas une philosophie parmi d'autres mais *la* philosophie du bon sens tout court.

D. S. B.

Eustaquio Guerrero, S. J., Joaquin M. Alonso, C. M. F.-Libertad Religiosa en España, Principios, Hechos, Problemas. Madrid Fe Católica, 1962 ; in-8, 254 p.

Notre intention n'est pas d'analyser cet ouvrage ; cela demanderait un autre ouvrage. Cet ouvrage n'est pas de notre temps ; il va à l'encontre d'un mouvement incoercible dans l'Église catholique sous la conduite du pape heureusement régnant. Répétons-le : ces auteurs ne représentent pas toute l'opinion catholique espagnole. La meilleure réponse à ces lignes est donnée par le Discours inaugural du pape au Concile. Et quand l'on veut entamer pareille polémique, c'est en toute vérité qu'il faut signaler les faits. Ne donnons qu'un exemple : il ne faut pas citer l'Institut œcuméuique de Bossey comme une maison de formation de pasteurs ni pour l'Espagne ni pour la Belgique ni pour un autre pays. Ce seul trait suffit à rendre sceptique quant à l'objectivité de ces pages.

D. Th. Bt.

II. HISTOIRE

Meriol Trevor. — Newman. The Pillar of the Cloud. Londres, Macmillan, 1962 ; in-8, 469 p. Illustrations hors texte, 50 /-

Ce volume qui relate la vie de Newman jusqu'en 1853, sera prochainement suivi d'un II[e] tome, intitulé : « Lumière hivernale ». Cette publication est entreprise avec l'autorisation et le concours des Pères Oratoriens de Birmingham, où se trouvent réunies depuis plusieurs années déjà toutes les archives du Card. Newman (ses manuscrits, ouvrages, agendas, lettres publiées et non publiées, notes de prédications, etc...), tous les documents originaux ou copies, authentiqués par les mêmes Oratoriens. L'auteur auquel a été confié la rédaction de cette vie est une femme-écrivain, qui a publié des nouvelles du genre historique, a vécu en Angleterre et en Italie et, pour comprendre mieux Newman, s'est retirée dans la solitude des bâtiments rustiques, qui furent jadis le refuge de Littlemore. Les illustrations sont principalement des portraits de Newman et de contemporains ; le texte est sans notes, ni références, comme un roman ; en appendice, outre une table onomastique des personnes, une bibliographie des ouvrages les plus importants sur Newman parus depuis 1900, et une description des dépôts d'archives possédant des autographes de Newman. On peut dire que cette publication renouvelle la connaissance de Newman, contenue dans l'ouvrage fondamental de Wilfrid Ward, « Vie du Cardinal Newman », 1913, ouvrage qui n'est pas signalé dans la bibliographie. Depuis lors beaucoup de documents nouveaux ont été retrouvés, surtout concernant la vie anglicane de Newman qui, au lieu de couvrir 50 pages chez Ward, en couvre plus de 350 dans le présent ouvrage ; Ward relate les événements extérieurs et l'attitude de Newman ; Trevor analyse les pensées intimes, les sentiments délicats, les souffrances de l'incompréhension. Ce n'est plus 1845, date de la conversion, qui est le tournant de cette vie, mais la date de 1853. A partir de ce moment les anglicans, qui le tenaient en suspicion depuis sa sécession retentissante, reviennent à lui et lui marquent de nouveau leur vénération ; quant à ses supérieurs ecclésiastiques romains, qui le comblaient d'honneur à Rome et le mettaient en avant comme une conquête du prosélytisme, dès qu'il fut retourné en Angleterre auprès de ses anciens coreligionnaires, et entretint d'amicales relations avec eux, ils lui témoignent une grande réserve, jusqu'à ce que Léon XIII l'élève au Cardinalat. Newman, il y a un siècle, n'aurait pas seulement travaillé à atténuer l'hostilité farouche des anglicans contre le papisme et à amener les catholiques anglais à s'intéresser à leurs frères anglicans, mais il aurait ouvert des perspectives nouvelles et montré la voie du grand mouvement de rapprochement des confessions auquel nous assistons maintenant, en en formulant les principes et en indiquant les méthodes théologiques, psychologiques et pastorales. Cette thèse n'est certes pas systématiquement développée, mais elle est illustrée par les événements journaliers que Newman raconte dans ses lettres. A la veille de son abjuration, un de ses plus fervents disciples, déjà passé au catholicisme, le presse intempestivement de faire le pas décisif et de provoquer un grand mouvement de conversions en Angleterre. Au même moment, visitant un autre ami encore anglican

qui lui fait part de ses doutes quelques jours avant sa mort, Newman n'osa lui dire sa détermination, de peur de provoquer dans une âme sincère le moindre trouble. Ce livre est un témoignage de la délicatesse des sentiments de Newman pour les âmes et les consciences qui s'adressaient à lui pour une direction spirituelle. Et quoiqu'il se soit défendu d'être un guide en voulant être un conseiller, sa vaste correspondance et même ses sermons anglicans font de lui un des plus grands maîtres de la spiritualité dans les relations œcuméniques. D. T. B.

Sigvard Plith. — Kyrkoliv och Väckelse. Études sur la naissance du réveil néo-évangélique dans le diocèse de Skara. (Samlingar och Studier till Sv. Kyrkans Historia, 35). (En suédois, avec résumé en allemand). Stockholm, Diakonistyrelses Bokförlag, 1959 ; in-4, 301 p., kr. 20.

Torvald Ribbner. — De svenska traktatsällskapen 1808-1856. (Bibliotheca Theologiae Practicae, 3). (En suédois, avec résumé en anglais). Lund, Gleerup, 1957 ; in-4, 308 p., kr. 19.

Lars Østerlin. — Thomanders kyrkogärning. (Samlingar och Studier till Sv. Kyrkans Historia, 37). (En suédois, avec résumé en anglais). Stockholm, Diakonistyrelses Bokförlag, 1960 ; in-4, 477 p., kr. 30.

Ces trois thèses de doctorat sont d'importantes contributions à l'étude de l'histoire ecclésiastique du XIXe siècle en Suède. Chacune d'elles comporte une très riche documentation en sources inédites (archives d'État et de paroisses), de même qu'une bibliographie abondante ; et pour ceux qui ne comprennent pas le suédois, elles sont dotées de bons résumés dans une langue plus accessible. Les deux premières monographies traitent de ce grand mouvement populaire de tendance piétiste, connu sous le nom de réveil néo-évangélique, qui envahissait au siècle passé tous les pays protestants.

M. P. se limite au seul diocèse de Skara. S'interrogeant sur les raisons lointaines et immédiates qui ont facilité une propagation si rapide du mouvement, l'A. pense que le réveil ne représente pas uniquement une réaction contre une certaine décadence à l'intérieur de l'Église officielle, mais qu'il a été préparé surtout par le profond changement de structure qui s'était opéré dans les régions rurales au début du XIXe siècle : accroissement de la population ayant à sa suite la naissance d'un prolétariat rural, destruction de l'unité du village, diminution de l'influence du pasteur, apparition de l'industrie, etc. L'A. constate au même temps un relâchement général des mœurs ecclésiastiques qui se révélait par exemple par un décroissement de la fréquence de participations à la sainte cène, (cfr la statistique détaillée pour les paroisses des deux doyennés de Barne et de Kulling pendant les années 1800-1910). A cela s'ajoutait encore une politique ecclésiastique peu clairvoyante, tendant à réunir plusieurs paroisses autour d'une seule église en privant de cette manière le village de son centre naturel. Dans un terrain ainsi préparé s'infiltraient alors facilement les différentes sociétés de mission avec leurs tendances séparatistes.

Dans la première partie de son étude, M. R. retrace l'histoire des

sociétés suédoises de tracts religieux. Le mouvement plonge ses racines dans le réveil évangélique à partir du méthodisme anglais du XVIII[e] siècle et la *Edinburgh Tract Society* érigée en 1793. Ce fut en 1808 qu'un missionnaire écossais fonda à Stockholm la *Evangeliska Sällskapet* pour la diffusion de tracts et de bibles. Fortement influencé par le calvinisme, le mouvement rencontrait souvent l'opposition des évêques. Les différences de doctrine conduisirent en 1856 à la fondation de deux sociétés séparées : *Evangeliska Fosterlandsstiftelsen* sur la base d'un luthéranisme confessionnel de tendance Basse-Église, et *Stockholms Missionsförening* comme groupement de tendance baptiste et non-conformiste. L'A. expose ensuite le contenu des tracts. L'ouvrage comporte des statistiques et quelques photographies documentaires.

La troisième thèse est une étude bien fournie sur l'activité ecclésiastique de Johan Henrik Thomander, une des personnalités les plus marquantes de la première moitié du XIX[e] siècle suédois, qui durant presque dix années (1856-1865) occupa le siège épiscopal de Lund. Après avoir évoqué les trois facteurs (romantisme, réveil néo-évangélique et libéralisme) qui ont exercé une influence profonde sur la pensée de Thomander, l'A., actuellement chargé de cours d'histoire ecclésiastique à Lund, divise la matière de son ouvrage en deux chefs : d'un côté le travail de l'évêque pour le renouveau intérieur de l'Église (p. ex. formation du clergé) et pour son indépendance (distinction entre les occupations séculières et proprement ecclésiastiques des ministres d'Église en insistant surtout sur les dernières), et de l'autre côté ses efforts pour conserver à l'Église son unité tout en assurant aux fidèles le maximum de liberté. Thomander voulait tenir les mouvements de réveil à l'intérieur de l'Église établie en leur assurant la liberté de liturgie et de réunion. — Ces trois études seront certainement d'une grande utilité à qui veut comprendre plus à fond la vie de l'Église suédoise. D. Bf. M.

Das 19. und 20. Jahrhundert. (Coll. Historia Mundi, X). Berne, Francke, 1961 ; in-8, 818 p., 1 tableau.

Dernier volume de la collection qui fut inaugurée par Fritz Kern il y a une dizaine d'années et qui fait pendant aux études historiques publiées à Cambridge. Adoptant une méthode peut-être plus traditionnelle que ces dernières, l'*Historia Mundi* n'en fournit pas moins une base précieuse pour comprendre l'histoire, échelon suivant celui du savoir. C'est le dix-neuvième siècle qui contient les germes des processus historiques que notre époque est en train de vivre. Pour en réaliser le sens, les apprécier à leur juste valeur et en dégager, dans la mesure du possible, quelques prévisions pour l'avenir, il faut un recul et une perspective. Cet effort de pensée sera grandement facilité par une lecture de cet important ouvrage collectif. D. H. C.

The Russian Revolution. (Edited and translated, by Boleslav Szczezniak). Notre Dame, University Press, 1959 ; in-8, p. XX-289.

Cette publication est rétrospective : elle reproduit en anglais la série complète des lois décrets et ordonnances du Gouvernement soviétique

contre la religion et l'Église, entre les années 1917 et 1923. Cette collection de documents est introduite par un court historique du début de la persécution religieuse en Russie et se termine par la liste chronologique de 1918 à 1924 des textes législatifs sur la matière. Des notices sur les évêques russes des mêmes années et une bibliographie en toutes les langues terminent le volume.

D. T. B.

B. D. Grekow. — Die Bauern in der Rus, von den ältesten Zeiten bis zum 17. Jahrhundert. II. Band. Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in-8, 491 p., DM 48.

La parution du second volume de cette œuvre classique (pour le premier vol. cfr *Irénikon*, 1960, p. 571) permet au lecteur occidental de prendre connaissance de l'ensemble de la documentation relative à un des principaux aspects de l'histoire sociale de la Russie. La publication est utilement accompagnée d'une liste bibliographique ainsi que des index des noms propres, des appellations géographiques et des sujets traités.

D. H. C.

Archim. Philaretos Ap. Vitalis. — *'Η 'Ιερὰ Μονὴ Ζαλόγγου.* Athènes, Sot. Spyropoulos, 1959 ; in-8, 196 p.

— *Λόγια ἐπὶ τῶν ἑορτῶν καὶ τῶν μνημῶν τῶν 'Αγίων.* Ibid., 1960 ; in-8, 316 p.

— *Κυκλαδῖται Οἰκουμενικοὶ Πατριάρχαι ἀπὸ τῆς ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἑξῆς.* Athènes, 1961 ; in-8, 88 p.

Pour tout Hellène, le nom du mont et du monastère de Zalongos dans l'éparchie de Prévéza est étroitement lié à la mémoire de la lutte héroïque des Souliotes contre les Turcs en 1803 et de leurs femmes qui se jetèrent dans un précipice avec leurs enfants. De l'ancien monastère des Taxiarques dont on ignore l'époque où il a été fondé, il ne reste que des ruines, l'église, dernier vestige de son existence, ayant été détruite pendant la dernière guerre. Le monastère de Saint Dimitrios, auparavant un métochion du précédent, devint le monastère principal vers la fin du XVIIIe siècle; il fut également détruit à plusieurs reprises (p. ex. en 1897 par les Turcs) et finalement délaissé et dissous en 1930. Grâce aux efforts du métropolite actuel de Prévéza, Mgr Stylianos, le monastère fut restauré à partir de 1955 et confié à des moniales ; depuis la fin de 1957 il abrite un petit orphelinat pour jeunes filles. L'A. donne ici la liste des higoumènes et publie beaucoup de documents empruntés aux archives de la métropole de Prévéza ; elles concernent surtout l'histoire récente du monastère.

Le P. Vitalis est un prédicateur bien connu en Grèce et un écrivain fécond. Ses 70 sermons pour les fêtes commencent avec le début de l'année liturgique (1er septembre) et finissent avec la fête de la Décollation de saint Jean-Baptiste. Ils furent prononcés, souvent dans une langue plus simple, pendant les dix ans qu'il avait exercé la charge de prédicateur dans l'éparchie de Prévéza et reçurent une recommandation spéciale du Saint-Synode, le 18 septembre 1959.

Originaire de Siphnos dans les Cyclades, le même A. réunit ici une série d'articles publiés dans *'Εκκλησία* et consacrés aux 8 patriarches œcuméniques originaires de ces îles dont les habitants se sont toujours distingués par de profonds sentiments religieux. Pratiquement la série commence avec Ioannikios II, originaire aussi de Siphnos qui fut quatre fois patriarche depuis 1646, et finit avec Grigorios VII (1923-1924) de Siphnos également. Tous les deux exercèrent leur charge pendant une époque très troublée de l'histoire de la Grande Église.

D. I. D.

Archim. Grigorios Maniatopoulos. — *Σιναϊτικαὶ σελίδες.* Le Caire, 1961 ; in-8, 116 p., ill.

— *'Η ἀνάβασις εἰς 'Ιερουσαλὴμ τῶν μαθητῶν τῆς 'Αμπετείου.* Ibid., 1961 ; in-8, 61 p., ill.

Voulant susciter chez les Grecs un plus grand intérêt pour le monastère du Sinaï, son secrétaire reprend ici quelques articles publiés auparavant, y ajoute le discours qu'il a prononcé au congrès des Byzantinistes à Ohrid le 10 septembre 1961 sur la restauration et le nettoyage des icônes sinaïtiques, ensuite des renseignements sur la visite de la mission archéologique égyptienne et d'autres visiteurs insignes, comme p. ex. du patriarche Athénagoras en 1959. A la fin se trouve l'appel qu'*Irénikon* (1962, p. 393) a déjà mentionné.

La deuxième brochure est le récit d'un pèlerinage en Terre Sainte faite sous la direction de l'A. en mars 1961 par un groupe d'élèves de l'école Abbeteios du Caire dont le conseil d'inspection est présidée par l'archevêque du Sinaï, Mgr Porphyrios III.

D. I. D.

Sophronios Evstratiadis. — *'Αγιολόγιον τῆς 'Ορθοδόξου 'Εκκλησίας.* Athènes, Apostoliki Diakonia, s. d. ; in-8, XXIII-483 p.

Žitija Svetih. Béograd, Éd. du Saint-Synode, 1961 ; in-8, 1052-XVI p., 2.000 dinars.

L'œuvre posthume de l'ancien métropolite de Leontopolis († 1947) fut déjà achevée en 1935 à Chennevières s/Marne. Elle avait été confiée, ainsi que ses autres œuvres manuscrites au patriarcat grec d'Alexandrie. Le patriarche actuel, S. B. Christophore II les a cédées toutes à l'Apostoliki Diakonia. Pour cette collection alphabétique des notices de saints de l'Église grecque, l'A. avait pris comme point de départ le Synaxariste de Nicodème l'Hagiorite. Il y a ajouté plusieurs centaines de noms trouvés dans les œuvres analogues (synaxaristes, ménées et acolouthies) imprimées ou manuscrites), surtout de la Bibliothèque Nationale de Paris et de celle de la Grande Lavra à l'Athos. On peut bien supposer que tous les néo-martyrs grecs y figurent. On y rencontre aussi un saint bien latin : le templier Jean de Montfort, tué vers 1200 près de Famagouste dans une bataille avec les Sarrasins. Son corps resté intact fut vénéré par tous les Chypriotes au monastère de Beaulieu près de Nicosie. D'autre part on n'y trouve pas mention des saints hagiorites, Isidore le patriarche (1347-1350), Germanos et Savvas dont le patriarche Philothée Kokkinos a

composé les biographies, ni de Georges l'Hibère, le biographe des fondateurs d'Iviron. Leurs noms semblent manquer dans les livres liturgiques. Chaque notice est accompagné d'un distique. Les saints des autres Églises orthodoxes ne sont pas mentionnés.

Dans la liste des livres publiés par le patriarcat serbe (*Glasnik*, octobre 1962, p. 348) les *Vies des Saints* portent entre parenthèses le sous-titre *Ohridski Prolog. Prolog(os)*, figurait au moyen âge chez les Byzantins le livre liturgique contenant les vies raccourcies des saints selon le jour du calendrier liturgique ; il doit son nom au *Prologos* du *Minologion* (ménologe). Il n'y eut pas d'éditions grecques sous ce titre, mais de nombreuses éditions slaves à partir de 1641 (Moscou) ; signalons parmi les dernières éditions celles du Saint-Synode à Saint-Pétersbourg en 1895 et 1896 (en deux volumes) et celle de l'*Imperatorskoe obščestvo Ijubitelej drevnej pisjumennosti*, t. 135 et 136 (Pétrograd 1916 et 1917) d'après le manuscrit 58 du *Pogodinskoe Drevnechranilišče* de la Bibliothèque publique impériale (de 1339). Les *Prology* slaves se distinguaient des originaux grecs par l'addition variable de récits édifiants et d'instructions morales. Il y eut des *Prology* en vers et en prose (ou mixtes) chez les Grecs et chez les Slaves. Tout cela se retrouve également dans l'édition présente. On a suivi le calendrier civil débutant au 1er janvier ; chaque jour contient une notice de 2 à 4 saints suivie d'un poème, d'un « discernement » (ou application morale), d'une méditation (à faire) en 3 ou 4 points, d'un petit sermon à partir d'un verset de la Bible, et d'une courte prière. Beaucoup de saints russes, les néomartyrs grecs et tous les saints serbes y ont trouvé place. Il n'y a aucune introduction ou prologue, mais une liste alphabétique des saints mentionnés à la fin du volume. On souhaite que les catholiques yougoslaves puissent imprimer un livre analogue et si utile.

D. I. D.

Stavros Ios. Papadatos. — *Αἱ Σλαυϊκαὶ διεισδύσεις ἐν Ἁγίῳ Ὄρει καὶ αἱ ἐξ αὐτῶν πολιτικαὶ καὶ νομικαὶ συνέπειαι.* Ioannina, 1961 ; XVI-159 p.

— . *Αἱ νομικαὶ βάσεις τῆς ἁγιορειτικῆς πολιτείας.* Ibid., 1959 ; 41 p.

Géron Alexandros Lavriotis. — *Ἄθως. Ἀγῶνες καὶ θυσίαι* 1850-1855. *Ἔγγραφα μακεδονικῆς ἐπαναστάσεως.* Athènes, 1962 ; in-8, 215 p., ill.

Iurij Fedoriv. — Na černečij gori Atos. Zapysky palomnyka. Toronto, Lukž, 1960 ; in-8, 128 p., ill.

Karl Eller. — Gelebte Stille. Begegnungen mit Athosmönchen. Weilheim, O. W. Barth Verlag, 1961 ; in-8, 23 p., 24 pl., DM 15,80.

Jacques Lacarrière-Erhart Kästner. — Auf dem Berg Athos. Frankfurt a. M., Insel-Verlag, 1962 ; in-12, 47 p. dont 26 ill., DM. 3,80.

Das Herzensgebet. Mystik und Yoga der Ostkirche. Die Centurie der Mönche Kalistus und Ignatius. München-Planegg, O. W. Bart Verlag, 1955 ; in-12, 167 p., DM. 9,80.

M. Papadatos, lieutenant de gendarmerie à Ioannina, se spécialise dans les questions juridiques concernant l'Athos. Dans la première étude, basée uniquement sur les sources imprimées grecques, surtout celles fournies par Smyrnakis et Metaxakis, il reprend le thème de la pénétration des Slaves sur la Sainte Montagne avec plus d'ampleur et de détails que M. Mylonakos (cfr *Irénikon*, 1961, p. 346 ss. et 1962, p. 85). Il y

expose comment l'Athos, devenu une question litigieuse à l'échelle internationale, a failli devenir un état autonome et par suite une province de l'immense empire russe. On pourrait regretter certaines qualifications un peu fortes, comme p. ex. celle de l'évêque Porphyre Uspenskij († 1885) qui a fait tant pour la cause des Russes à l'Athos : « Cet esprit très satanique, ce diable portant l'enkolpion épiscopal a établi comme seul but de toute son œuvre l'apparition depuis des siècles des Slaves à l'Athos pour créer ainsi l'impression de la perte de son caractère hellénique » (p. 4). On y apprend aussi qu'aux conditions exigées pour l'entrée dans un monastère athonite (cfr *Irénikon*, 1961, p. 352) il faut encore ajouter celle-ci : le candidat doit être orthodoxe de naissance ; cela en vertu d'un décret de l'État grec. L'A. trouve illogique et contre-indiqué d'exiger un permis spécial des étrangers pour la visite de l'Athos, territoire grec comme le reste du pays (p. 158).

La deuxième étude sur les fondements légaux de l'État hagioritique est également un tiré à part de l'*Ἠπειρωτικὴ Ἑστία*. Elle est divisée en deux parties : la situation ancienne et la situation actuelle et basée surtout sur les travaux de M. Petrakakos. En 1958, l'avocat Nicolas Ath. Antonopoulos avait publié sa dissertation doctorale de la Faculté de droit de l'université d'Athènes : *Ἡ συνταγματικὴ προστασία τοῦ ἁγιορειτικοῦ καθεστῶτος*, œuvre assez sérieuse que M. Papadatos n'a plus pu consulter, mais où fait défaut également l'emploi des sources slaves.

A l'occasion du cinquantenaire de la libération de la domination turque le P. Alexandros de Lavra a publié et commenté une centaine de documents tirés des archives de l'Hiera Kinotis, de Lavra et d'Hagiou Pavlou qui se rapportent à la révolte de Macédoine contre le joug turc en 1854. Ils illustrent la participation de l'Athos, colonne vertébrale des Grecs révolutionnaires. Dans la première partie l'A. commente les documents et les place dans leur cadre historique et local. La Hiera Kinotis ne prit aucune part officielle à la révolte, mais beaucoup de kelliotes avaient pris les armes sous la conduite du général Tsamis Karatasos. Après la défaite de Komitsa (entre Ierissos et la frontière de l'Athos) la Hiera Kinotis parvint, avec beaucoup d'adresse et de demi-vérités à convaincre les autorités turques de l'innocence des athonites et de leur dévouement envers sa majesté impériale, le sultan. Il fallait à tout prix éviter les terribles représailles qui avaient suivi la révolte de 1821 et qui avaient si bien dépeuplé l'Athos que même après le retour de la plupart des fugitifs il n'y eut en 1826 que 590 moines sur la Sainte Montagne. A la fin l'A. donne la liste des protépistates depuis 1788.

Le *Notes d'un pèlerin* du R. P. Fedoriv sont un simple récit (en ukrainien) d'un voyage accompli en l'automne 1957. Aux pp. 27, 31, 63, 95 et 99 les souscriptions des vues des monastères sont erronées.

M. Eller décrit sous le titre *Silence vécu* ses rencontres avec le hieromoine roumain Dometie Tribenea, supérieur du kellion de saint Hypatios (de Vatopédi), et avec les moines russes Seraphim et Nikon (à Karoulia) chez lesquels il a trouvé des exemples de la charité chrétienne la plus exquise ; vient ensuite la description de la nuit pascale à Lavra, et un choix de belles photos.

Celles de M. Lacarrière sont suivies de quelques considérations sur

l'histoire de Varlaam et Joasaph, histoire-clé du Mont Athos et d'une petite chronique de l'Athos depuis 880 par M. Kästner.

La traduction allemande de la *Centurie* des moines Calliste et Ignace Xanthopouloi du P. Ammann (Würzburg, 1938) étant épuisée depuis longtemps, M. Alfons Rosenberg a voulu en publier une nouvelle raccourcie et faite d'après le texte latin par Rose Birchler ; elle est destinée aux laïcs. De fait, cette œuvre fut écrite comme une « méthode et une règle pour ceux qui choisissent de vivre *hisychôs* et *monastikôs* » ; elle visait avant tout les moines. Il est significatif que les éditeurs ont changé le sous-titre *Mystik und Yoga der Ostkirche* en *Die Meditationslehre vom heiligen Berg Athos* sur la feuille de garde du livre d'Eller. La traduction est introduite par un chapitre sur la *Contemplation et l'ascèse dans l'hésychasme* d'André Bloom (actuellement l'évêque Antonij de l'exarchat russe à Londres), et suivie d'une épilogue du professeur Gebh. Frei sur la *Praxis* de la prière du cœur, telle qu'elle peut être exercée par l'homme moderne. Dans la traduction quelques chapitres sur les jeûnes « qui ne concernent que les moines » (31, 34 et 35) ont été omis. Quoique l'éditeur nous prévient que l'on a tenu compte de l'original grec, on peut y lire, comme dans la traduction latine (P. G. 147,711) que les saints Pères prescrivent 30 métanies à faire 5 jours par semaine, alors que le texte grec et la traduction du P. Ammann en indiquent 300.

D. I. D.

D. M. Pippidi. — Contribuţii la istoria veche Romîniei. Bucarest, Editura Ştiinţifica, 1958 ; in-8, 340 p., 10 pl., Mei 19.

D. Tudor. — Oltenia Romană. IIe éd. revue et augmentée. Ibid., 1958 ; gr. in-8, 530 p., ill., pl., cartes, Lei 29.

L'objet des treize études de premier volume se concentre autour de l'histoire et de l'archéologie de l'Histrie, la Dobrudža actuelle. Les deux dernières sont consacrées au problème des premières sources littéraires du christianisme daco-romain et à saint Nicétas de Rémésiana, appelé, surtout depuis que le grand historien roumain Vasile Pârvan a adhéré à cette opinion, l'apôtre des Daco-Romains des deux rives du Danube. M. Pippidi confirme pour la première question l'opinion de son maître, M. Pârvan, que les assertions de Tertullien et d'Origène ne fournissent rien de sûr au sujet du christianisme au nord du Danube avant l'année 250. Cette opinion est encore confirmée par une assertion de l'évêque Macaire de Magnésie (vers 350). Les poèmes de saint Paulin de Nole où l'A. propose, avec d'autres, de lire per *Stobitanam gradieris urbem* (dans l'itinéraire de saint Nicétas, au lieu de *Tomitanam*) situent l'activité de l'évêque parmi les Besses, les Goths et les Daco-Romains du sud du Danube. L'A. prépare un Corpus des inscriptions d'Histria.

L'Olténie (ou Petite Valachie) limitée par le Danube, l'Olt (Aluta) et les Carpathes constituait à l'époque romaine la *provincia Dacia inferior* et formait une unité administrative et agricole bien distincte. La première édition de cette monographie ample et riche parut en 1942 et reçut l'année suivante le prix « Vasile Pârvan ». Depuis lors beaucoup d'inscriptions latines du musée de Bucarest ont été publiées et un bon nombre de trésors monétaires ont été trouvés en Olténie. Elles y attestent la pénétra-

tion romaine avant Trajan (102). De ces 38 trésors connus, 18 (toutes de monnaies en argent) datent de l'époque de l'anarchie militaire romaine du IIIe siècle. Les textes épigraphiques indiquent une proportion écrasante de noms latins, une domination romaine sur la rive gauche du Danube depuis Aurélien jusqu'à Théodose II (attaque des Huns d'Attila en 447), une reconquête par Justinien qui dura jusqu'à Maurice Tibère quand les tribus avares et slaves la détruisirent définitivement. La basilique chrétienne de Sucidava (là ou Constantin I avait construit un pont sur le Danube) incendiée par les Avares et découverte en 1946/7, est un monument unique au nord du Danube; orientée, elle avait un diakonikon du côté sud et un ambon au centre de la nef ; des lampes et des inscriptions y montrent l'influence byzantine. Le livre est pourvu d'un *Supplementum epigraphicum* (en tout 372 n^{os}, surtout des fragments) et d'un excellent index. Bien que l'A. n'ait pu consulter les études concernant la Dacie parus en Occident depuis 1942, il espère que l'exactitude de son information n'en a subi aucun dommage notable. Les deux volumes sont pourvus d'un résumé en russe, français et allemand.

D. I. D.

Egon Wellesz. — A history of byzantine music and hymnography. 2d ed. revised and enlarged. Oxford Clarendon Press, 1961 ; in-8, XIV-461 p., 8 pll.

Le progrès considérable, enregistré au cours des dernières décades, dans l'étude des MSS du chant byzantin médiéval, requérait une refonte et mise au point de l'ouvrage publié par M. W. en 1949. Nous ne reviendrons pas sur l'analyse d'ensemble de l'ouvrage (cfr *Irénikon* XXIV, 1951, p. 139). On ne signalera ici que les corrections et additions de cette 2me édition, qui s'étendent sur quelque 100 pages. Elles concernent surtout le chant de la période paléobyzantine, les manuscrits avec notation ecphonétique ou neumatique et le chant des Kontakia. Dans la description des livres liturgiques (ch. V), l'auteur insère le Psaltikon, le Prophétologion, l'« Asmatikon » et analyse plus longuement la formation du Typikon entre le IXme et XIIme siècle. Au chapitre VIII, M. W. insère uue étude originale sur l'« Akathiste » : depuis la découverte des anciennes versions latines de cette hymne et l'étude critique du texte, parue dans la *Byzantinische Zeitschrift* (1909), il était devenu évident que cette hymne célèbre remontait à une époque beaucoup plus ancienne qu'on ne l'avait cru jusqu'ici : à l'exception du « *Τῇ ὑπερμάχῳ* », addition tardive, tout le kontakion, y compris son proœmion : « *Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς* » est une œuvre du VIme siècle et selon toute vraisemblance de Romanos le Mélode lui-même. Le chapitre X, paragraphe II, présente des aperçus nouveaux sur la notation « ecphonétique », qui atteint son plein développement entre le VIIIme et le XIIIme siècle. D'après M. W. le chant ecphonétique des péricopes scripturaires se présentait, au moins à partir du Xme siècle, comme une déclaration modulée avec des intervalles précis et des cadences mélodiques. Quelquefois on peut juger de la continuité d'une tradition écphonétique, quand on trouve les deux genres de notations (ecphonétique et médiobyzantine) superposées dans un même manuscrit (cfr Cod. Sinait. 8). Dans ce chapitre il faut regretter

la disparition de certains fac-similés de chant ecphonétique reproduits dans la première édition : le passage : « *καὶ βάλω τὴν χεῖρά μου* » y était répété 2 fois, mais avec deux expressions ecphonétiques différentes ; ici, les pages 255-56 ne donnent plus que la deuxième manière, ce qui rend toute comparaison impossible. Même remarque à propos de la double reconstitution de la péricope « *Προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς* » du Sinaticus 8. Ces omissions se font au détriment de la clarté. Le chapitre XI consacre une étude plus approfondie à la notation paléobyzantine, qui restait presque indéchiffrable du fait que les manuscrits de cette époque laissaient beaucoup de syllabes du texte dépourvues de neumes. L'étude du chant paléobyzantin doit partir de la comparaison avec des MSS de l'époque médiobyzantine, parce que « dans cette phase-ci, l'exactitude des intervalles, les nuances rythmiques et dynamiques, les modifications du Tempo ont atteint un degré de perfection, qui n'a pas son parallèle dans le chant occidental, pas même celui de la Renaissance » (*ib.*, p. 284). Dans certains cas on peut reconstituer la ligne complète d'un chant paléobyzantin, quand on trouve les deux écritures superposées dans un même manuscrit (cfr *Cod. Saba* 83 ; *ib.*, p. 267). L'auteur note en passant que la tradition manuscrite des monastères orientaux de Calabre et Sicile dérive de celle du Mont Sinaï et, par elle, de Jérusalem et S. Saba ; tandis que celle des manuscrits d'Iviron et de Lavra se rattache à Jérusalem, via Constantinople /Stoudion. — Autre addition originale, celle du chapitre XIII, consacrée à l'étude du chant mélismatique, c'est-à-dire celui des « *κοντάκια* », des versets alleluiatiques, des doxologies, etc. Ce style, repris à des types de composition plus anciens, refleurit à partir du XIIIme siècle. Pour appuyer son analyse de la structure mélodique de ces pièces, l'auteur transcrit dans les appendices deux célèbres kontakia-types : celui de Noël « *Ἡ παρθένος σήμερον* » et celui de la fête de S. Syméon le Stylite. Enfin, une étude, — hélas ,trop courte, — sur la structure de la psalmodie byzantine (pp. 341-348) avant le XIVme siècle. Il est à souhaiter que les musicologues nous donnent au plus tôt une étude approfondie de la psalmodie de l'Orthros et des Vêpres chez les Byzantins. Ces recherches nous révéleront sans doute des points de contact insoupçonnés avec la psalmodie des Églises d'Occident comme avec celle de la Synagogue. En plus des lacunes signalées plus haut, il faut regretter aussi plusieurs erreurs de référence aux appendices et aux planches ; l'auteur, ayant ajouté deux appendices (app. III et IV) et inséré deux planches nouvelles (pl. III et VII), les références n'ont pas été corrigées pour les mettre d'accord avec la nouvelle pagination. Bref, ce travail de première importance rendra d'immenses services. Il reste cependant « des tâches futures » à remplir : parmi celles-ci on ne saurait assez recommander que « l'histoire de la musique et hymnographie byzantine », — arrêtée artificiellement ici à l'orée des temps modernes, — soit portée à son terme, qu'elle soit continuée jusqu'au chant byzantin d'aujourd'hui, puisque celui-ci n'a jamais cessé de se développer.

D. S. D. V.

M. H. Port. — Six Hundred New Churches. Londres, S.P.C.K., 1961, in-8, 208 p., 12 pl., 50 /-

Cet ouvrage nous donne une étude historique relatant l'exécution d'un plan de construction d'églises dans l'Église anglicane, entre 1818 et 1856. Il ne s'agit pas ici d'esthétique religieuse, mais de sociologie, puisque à cette époque les conditions sociales évoluaient et l'Église anglicane ne voulait pas continuer à perdre des fidèles ; il fallait également faire place à des problèmes de redistribution de la population. Des circonstances assez semblables se présentant en ce moment, les enseignements donnés par cette campagne d'il y a cent-cinquante ans méritent d'être retenus. Il faut admirer également l'immense générosité des fidèles, de l'Église anglicane, de la Couronne, dans cette œuvre d'extension du Règne de Dieu.

D. Th. Bt.

Ernst Kitzinger. — I Mosaici di Monreale. Palerme, Flaccovio, 1960 ; in-fol., 132 p., 102 pl. en couleur.

C'est un monument digne de son sujet que cet ouvrage sur les mosaïques de la cathédrale de Monreale en Sicile. Le texte en a d'abord paru en anglais ; la traduction italienne a été faite par Fanny Bonajuto. L'A. — de Dumbarton Oaks — ne néglige rien pour éclairer l'histoire et le sens de ces mosaïques célèbres. On sait que la Sicile possède des monuments de l'époque normande (XIIe s.). Ce sont : la cathédrale de Cefalù, la Chapelle Palatine à Palerme, l'église de la Martorana à Palerme, la cathédrale de Monreale et des châteaux normands. Tous ces édifices sont décorés intérieurement de mosaïques : ce sont de grands ensembles iconographiques, inspirés des grandes décorations byzantines. Comme on le devine, pareils ensembles d'art posent des problèmes aux historiens. La datation des monuments est en général aisée. Les mosaïques demandent de nombreux éclaircissements ; en effet, les restaurations ne rendent pas la tâche plus facile ; l'inspiration peut être byzantine de façon fort générale ; des interprétations — disons locales — peuvent modifier considérablement un sujet ; enfin, l'attribution à un ou à des auteurs, est toujours une préoccupation des archéologues. E. Kitzinger analyse son sujet en cinq chapitres, fort documentés, fort réfléchis. S'il nous fixe exactement l'époque de la construction et de la décoration de Monreale (c'est-à-dire sous Guillaume II ; entre 1180 et 1190 [tout au plus 1194] l'édifice fut élevé et décoré), s'il nous décrit la technique et l'organisation du travail, en fait, il ne donne pas grand éclaircissement sur les auteurs. L'intention de Guillaume fut de créer un monument dynastique, dans la tradition des monuments qu'avait laissés Roger, surtout de la Chapelle Palatine ; nous aurions aimé une affirmation, comme celle de O. Demus (*The Mosaics of Norman Sicily*, Londres, 1949 p. 148 voir C. R. suivant) : « Ce n'est que d'artistes grecs que nous pouvons attendre une tradition iconographique si ferme tant pour le style que pour la technique, une telle routine et un degré si homogène d'artisanat comme on les découvre à Monreale. Des aides locaux ont pu être utilisés.... Monreale est, en fait, la plus grande décoration de mosaïque grecque du XIIe siècle ». C'est pourquoi cet ouvrage, avec ses magnifiques planches en couleurs et tous les éclaircissements qu'il apporte, donne la connaissance

d'une très grande œuvre d'art byzantin, créée alors que les traditions byzantines de la mosaïque étaient en pleine vie. Les éditeurs méritent des félicitations.

D. Th. Bt.

Otto Demus. — The Mosaics of Norman Sicily. Londres, Routledge et Kegan Paul, 1949 ; in-4, 478 p., 120 pl. noir ; £ 4 4s.

Nul, mieux que Monsieur Otto Demus n'était préparé pour une pareille étude sur les mosaïques siciliennes de l'époque normande ; ses nombreux travaux, déjà publiés, sur des sujets parallèles et ceux qu'il prépare (entre autres une étude comparative des mosaïques de St-Marc avec celles de Sicile) établissent solidement son autorité. Son étude est bien construite : d'abord une description des monuments ; vient ensuite un chapitre sur l'iconographie et finalement une étude sur le style de ces œuvres. Ayant un sujet circonscrit à une région et un temps bien déterminés pour un seul art, l'auteur peut pousser son exploration et obtenir des résultats impressionnants. Ses raisons de dater telle œuvre sont convaincantes. Non seulement nous possédons ici une étude exhaustive de cet ensemble magnifique de mosaïques, mais une nouvelle fois la preuve est faite de la vitalité de l'art byzantin, jusque dans ses provinces. Un dernier chapitre sur la dissémination du style sicilien des mosaïques établit les relations et influences qu'il eut en Occident. L'ouvrage est enrichi de planches, d'abondantes notes. On a fait remarquer qu'il eût été désirable d'indiquer, par un procédé quelconque, les parties restaurées. Ouvrage remarquable à beaucoup de points de vue.

D. Th. Bt.

Art Mosan aux XIe et XIIe siècles. Bruxelles, L'Arcade, 1961 ; in-fol., 315 p., 70 pl. coul.

C'est une magnifique œuvre collective qui doit son existence à la munificence de mécènes liégeois et la perfection de la présentation à un concours de techniciens dirigés par les Éditions l'Arcade de Bruxelles. En même temps, ont paru des traductions en néerlandais, allemand, anglais, italien et espagnol. C'est dire tous les concours et tous les talents mis à contribution pour réaliser cette œuvre. — L'art mosan a une personnalité propre, quelle que soit l'expression (orfèvrerie, miniature, ivoires, sculpture sur pierre ou dans le bois) ; parce que Liège et le pays de Meuse moyenne ont connu des époques de très grande culture, laquelle se reflète dans les écrits produits par des liégeois célèbres placés ailleurs à des postes importants (évêchés, abbayes, écoles) ou vivant dans les murs de l'« Athènes du Nord ». Les premiers siècles du second millénaire ont été, en Europe, un temps de création et de grand activité artistique. L'art mosan, peut-être plus que d'autres arts régionaux, a bénéficié de nombreuses influences. Les rechercher, les expliquer, les identifier et, en même temps, faire ressortir ce que cet art a de propre : telle est la tâche que se sont fixée les divers auteurs, pour les divers arts énumérés plus haut. A ce propos, nous nous demandons tout d'abord s'il n'y avait rien à dire des édifices et si quelque donnée en cette matière n'eût pas complété des exposés, par ailleurs fort instructifs.

Avec joie, nous constatons que n'a pas été négligé l'apport de l'Orient. A ce propos n'y avait-il pas lieu de rechercher quels furent ces ecclésiastiques grecs — dont un évêque Léon — signalés aux XIe et XIIe ss. dans des monastères liégeois ? C'est un ouvrage merveilleusement illustré de soixante-dix planches en couleur, de quelques unes en noir, qui permettent d'admirer les plus beaux chefs-d'œuvre de l'art mosan ; certaines de ces pièces sont à l'étranger (comme le triptyque de la Croix rapporté autrefois à Stavelot, de Byzance, et qui se trouve aujourd'hui dans la collection Pierpont-Morgan à New York). Les études d'histoire et d'archéologie, qui composent un vaste panorama de la civilisation au moyen âge et qui précisent les mouvements de pensée, les tendances sociales, l'évolution politique et ecclésiastique forment comme un panorama et une synthèse, sans négliger pour cela la multitude de faits qui étayent la thèse. De critiques faites contre certaines thèses et dates nous dirons combien — en tout domaine scientifique — il faut conserver une grande humilité, dans l'attente de nouvelles découvertes ; et nous ajouterons d'abord qu'il est dangereux d'affirmer lorsque la preuve ne peut être donnée matériellement et ensuite que tout effort de recherche, d'éclairage nouveau doit être encouragé. A ce point de vue, il faut féliciter chaudement tous ceux qui ont contribué à la production d'un tel monument.

D. Th. Bt.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Offices de l'Église orthodoxe, Octoèque. La Haye, Monastère orthodoxe de St Jean-Baptiste, sans date (en néerlandais) ; in-8, 278 p., 12.50 Fl.

Ce livre d'Heures byzantin contient, en traduction néerlandaise, les parties propres des offices quotidiens de Vêpres et de Matines au cours de la semaine, et ce cycle hebdomadaire se reproduit huit fois selon les huits tons byzantins. L'Office du dimanche est plus complet que celui des jours ouvrables, qui contient seulement les parties chantées et permet aux fidèles occidentaux de suivre des offices monastiques célébrés en slavon ou en grec ; ils peuvent ainsi s'initier aux beautés des prières liturgiques de l'Orient.

Protoprêtre GEORGES GRABBE, *La Vérité concernant l'Église russe en Russie et à l'Étranger* (en russe). Jordanville (N. Y.), Monastère de la Trinité, 1961 ; in-8, 219 p.

L'A. est un professeur de théologie de la juridiction synodale, qui défend la légalité de son Église, contre un ouvrage d'un canoniste russe de la juridiction de Moscou, qui a tenté de démontrer l'illégalité de cette scission de l'Église orthodoxe russe.

FRANZ-HEINRICHE PHILIPP, *Tolstoj und der Protestantismus.* (Coll. Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas ; Reihe II, Bd. II). Giessen, W. Schmitz, 1959 ; in-8, 167 p.

En se servant de l'édition soviétique des Œuvres complètes de Tolstoj en 90 volumes, publiée de 1928 à 1938, l'A. a étudié la mentalité religieuse

du grand romancier russe. L'enquête suit l'ordre chronologique des écrits (romans, études, agendas, lettres) et relate même les livres contemporains que T. a lu ou aurait pu lire, en laissant des traces dans les œuvres. Le lecteur assiste ainsi au développement de cette pensée religieuse depuis l'Orthodoxie, à travers le protestantisme rationaliste et ensuite piétiste, pour aboutir à une religiosité de la bouté basée sur les béatitudes. C'est une dissection scientifique, mais où le génie de l'écrivain n'est pas mis en lumière.

JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Die religiösen Kräfte in der russischen Geschichte*. Munich, Pustet, 1961 ; in-8, 222 p.

L'A., un bénédictin d'origine russe, tout en prenant comme cadre de son exposé l'histoire de Russie, a voulu montrer l'extraordinaire vitalité de la foi et de la religiosité de tout un peuple, qui a traversé, au cours de son existence, les pires conjonctures politiques et sociales et n'a jamais été asservi, grâce à son unité religieuse et à sa fidélité à ses chefs spirituels.

OLIVIER CLÉMENT, *L'Église Orthodoxe*. (Coll. « Que sais-je », nº 949). Paris, PUF, 1961 ; in-8, 128 p.

Certes l'Orthodoxie entière ne tient pas en ces quelques pages, mais l'A. a le mérite d'avoir retenu les notions fondamentales et de les avoir expliquées avec une concision et une clarté parfaite, dans les termes caractéristiques employés par la tradition orientale. On y traite de la Trinité (source de notre déification), l'Église (le milieu), les moyens (liturgie, spiritualité). Cet opuscule est dense, d'une théologie non pas dogmatique mais vécue.

V. ZENKOVSKY, *N. V. Gogol*. Paris, YMCA Press, 1961 ; in-12, 262 p.

Tout en décrivant la vie et le talent littéraire de Gogol, le P. Zenkovsky recherche la pensée profonde et moralisatrice dans son œuvre. Les types qu'il a créés représentent des idées, et celles-ci sont destinées à régénérer la société, non pas à la façon des idées de Platon, qui sont contemplées, mais par un procédé d'infiltration en voyant vivre et agir les personnages avec leurs qualités et leurs défauts.

BERNARD FÉRON, *Dieu en Russie Soviétique*. (Coll. « Bibliothèque de l'Homme d'Action »). Paris, Éd. TC, 1961 ; in-8, 128 p., 8 NF.

Tableau bref et précis de la situation des communautés religieuses en Russie depuis la Révolution : Églises orthodoxe, catholique, uniates, Juifs, Islam et sectes. Nombreux détails sur la vie de ces communautés ; mais aucune statistique sur la situation actuelle. En appendice courte nomenclature des églises, cultes et sectes.

MICHEL VAVRIK, *Les Monastères Basiliens*. Toronto, Éd. des P. P. Basiliens, 1958 (en ukrainien) ; in-8, 286 p. (nombreuses illustrations).

Cet ouvrage donne une documentation rétrospective sur une quinzaine de monastères fondés par les PP. PP. Basiliens en Ukraine polonaise : his

toire, activité scolaire et autres, supérieurs, éditions, bibliographie, jusqu'en 1939. Rien sur les évéuements postérieurs, les persécutions, fermetures, dispersions, ou sur l'apostolat des religieux encore libres.

HANS A. DE BOER, *Chemins d'Est et d'Ouest* (traduit de l'allemand). Paris, Labor et Fides, 1961 ; in-8, 285 p.

L'A. a visité Berlin, Varsovie, Moscou, la Russie, la Tchécoslovaquie, la Yougoslavie. S'occupant de placer des bibles, il a pu voir, entendre, lire, ressentir bien des choses, qui nous restent cachées. Il porte sur les gens et les choses des jugements éclairés et pleins de bon sens, exempts aussi bien de la peur que de l'idolâtrie du régime soviétique. La lecture libère de l'emprise des communiqués des journaux et des émissions de la radio et procure un climat de repos et de détente.

Årbok for den Norske Kirke. Oslo, Forlaget Land of Kirke, 1962 ; in-8, 216 p.

Les annuaires de l'Église de Norvège se caractérisent toujours par leur présentation agréable et par leur riche documentation photographique. Le tome 1962 contient entre autre le *curriculum vitae* de trois nouveaux évêques, le bilan des activités de l'Église pendant l'année écoulée (administration, réunion annuelle des évêques, travail des organisations, mission, statistiques générales diocésaines, aperçu sur les Églises sœurs des autres pays scandinaves) et différents articles.

M. WINOWSKA, *Bâti sur Pierre.* Lyon, Mappus, 1961 ; in-8, 308 p., 13,20 NF.

Récit simple et vivant de la vie d'un prêtre de campagne du Quercy, en France : l'abbé Pierre Bonhomme. Contemporain du curé d'Ars, il a comme lui fait revivre, après la Révolution française, les mœurs chrétiennes dans sa paroisse, puis grâce à la fondation d'une communauté religieuse, dans la région du Quercy et enfin comme missionnaire diocésain dans tout son diocèse. Cette vie est remplie d'épreuves et de grâces surnaturelles : mais ces dernières ne deviennent apparentes que plus tard, quand on assiste au renouveau religieux de ces populations. C'est ce que fait très bien ressortir l'auteur de cette vie.

DAVID L. EDWARDS, *Movements into Tomorrow.* Londres, SCM Press, 1960 ; in-12, 63 p.

Brève histoire du Mouvement des Étudiants chrétiens, né en Angleterre et qui étend son influence bien au-delà.

ROSALIND HEYWOOD, *The sixth sense.* An Inquiry into Extra-Sensory Perception. Londres, Chatto et Windus, 1959 ; in-8, 224 p., 21 S.

Dégagée depuis bientôt un siècle de l'arrière-goût de l'occultisme, l'étude du facteur « Psi » -- lettre grecque employée pour désigner l'ensemble des

perceptions humaines en dehors du fonctionnement connu des organes sensoriels — est devenu objet de science. L'A. consacre à ces phénomènes un livre bien documenté et écrit d'une manière très vivante. La désignation de ces perceptions comme « extra-sensorielles » n'est pas, soit dit en passant, le fait d'un choix heureux, car ce terme préjuge des résultats encore sujets à discussion et pourrait faire croire à des modes « immatériels » de perception. Ce qui n'est pas dit dans le livre, c'est que la science soviétique s'intéresse, elle aussi, au facteur « Psi » et ne le fait certainement pas dans une perspective idéaliste. Il est possible que les modèles cybernétiques apporteront aussi des lumières sur ce genre de perceptions.

Les songes et leur interprétation. (Coll. « Sources Orientales », II). Paris, Éditions du Seuil, 1959 ; in-8, 331 p.

« Ce volume... aborde l'étude d'un phénomène psychique auquel les hommes ont généralement attaché une signification profonde... Laissant aux psychologues le soin d'analyser selon leurs propres méthodes les matériaux ici rassemblés et de proposer, eux aussi, leurs « clefs des songes », les collaborateurs de ce volume ont constitué un dossier unique en son genre en interrogeant systématiquement les traditions orientales... » (p. 9). En effet, Serge SAUNERON, Marcel LEIBOVICI, Maurice VIEYRA, André CAQUOT, Toufy FAHD, Jean-Paul ROUX, Éva MEYEROVITCH, Mohammad MOKRI, Anne-Marie ESNOUL, Pierre BITARD, Michel SOYMIÉ, René SIEFFERT ont réuni un tel dossier sur les songes et leur interprétation, respectivement dans l'Égypte ancienne, à Babylone, chez les Hittites, selon Canaan et Israël, selon l'Islam, chez les peuples Altaïques, chez les Persans, selon les Ahl-E-Haqq du Kurdistan Iranien, dans l'Inde, chez les Cambodgiens, en Chine et au Japon. C'est une anthologie, mais d'un intérêt exceptionnel pour le chercheur, de l'orientaliste au psychanalyste, de l'éthnologue au théologien. Un index (qui ne signale malheureusement pas les symboles mêmes de songes) suit le texte, lequel est complété par des cartes fort claires. Chaque chapitre est suivi de notes et références et d'indications bibliographiques.

Porträts der UdSSR Prominenz. Munich, Institut de Recherches sur l'URSS, 1960. Fasc. 1 à 24 (contenant chacun vingt feuilles détachées ou Fiches personnelles des personnalités de premier plan en URSS.)

Ces Portraits donnent : une photo du personnage, sa biographie, des détails précis sur son activité dans la vie politique, scientifique, littéraire culturelle ou administrative. Tous les renseignements, avec références appropriées, sont empruntés aux encyclopédies soviétiques, aux livres, journaux, etc... et soigneusement contrôlés par les éditeurs. Cette collection de biographies concerne principalement l'époque actuelle, c.-à-d. l'époque de Staline et les années suivantes. Un classeur adapté et des cartons alphabétiques permettent de classer les fiches par ordre alphabétique. C'est un dictionnaire biographique, à compléter régulièrement. Son utilité saute aux yeux.

HARE, R., *Maxim Gorki*. Londres, Oxford University Press, 1962 ; in-8, 156 p., 21-

L'A. de cette étude, qui est professeur de littérature russe à l'Université de Londres, précise dans un sous-titre, qu'on peut trouver dans les œuvres de Gorki les idées d'un romantique ou d'un réaliste, des idées conservatrices ou révolutionnaires. Ces extrêmes s'expliquent facilement par l'enfance et l'adolescence d'un écrivain exposé en temps de révolution aux aléas d'une vie qui a connu toutes les souffrances.

Protoprêtre LEV LIPEROVSKIJ, *Miracles et Paraboles du Christ* (en russe). (Coll. Recueil d'Études Orthodoxes). Paris, Éditions de l'Exarchat Patriarcal russe, 1962 ; in-8, 183 p.

Recueil de courtes et simples allocutions sur les miracles et les paraboles de l'Évangile.

MEURERS, J., *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*. (Coll. Science et Actualité). Munich, Pustet, 1962 ; in-8, p. 294.

Analyse et critique approfondie des preuves de Dieu, montrant la part de personnalité ou de choix qui entre dans ces preuves.

Livres reçus

Amour et Fiançailles. (En collabor.). Genève, Labor et Fides, 1960, in-8, 142 p.

Assemblées du Seigneur. Ouvrage en collaboration. Bruges, Biblica, Publications de St-André, No 1, Temps de l'Avent, 1962, in-8, 104 p.

— Deuxième Dimanche de l'Avent, No 2, *Ibid.*, 1961, in-8, 100 p.

— Dimanche dans l'octave de Noël, No 11, *Ibid.*, 1961, in-8, 100 p.

— Fête de la Sainte Famille, No 14, *Ibid.*, 1961, in-8, 112 p.

— Premier Dimanche de Carême, No 26, *Ibid.*, 1962, in-8, 112 p.

— Deuxième Dimanche après la Pentecôte, No 55, 1962, in-8, 108 p.

— Dix-huitième Dimanche après la Pentecôte, No 73, 1962, in-8, 104 p.

AUGRAIN, C., *Maître de vie spirituelle.* (Coll. Sous la main de Dieu). Paris, Éd. Fleurus, 1962; 2 vol. in-8, 208 + 224 p.

BARRAU, P., *La messe et le peuple aujourd'hui.* (Coll. Église et Monde ouvrier). Paris, Les Éditions ouvrières, 1960; in-8, 286 p.

BARRAU, P. et MATAGRIN, G., *Agir en vérité.* (Coll. Sacerdoce et laïcat). Paris, Les Éditions ouvrières, 1960; in-8, 128 p.

BEAUPÈRE, R., *Donne-nous un Roi.* (Coll. Sous la main de Dieu). Paris, Éd. Fleurus, 1961; in-8, 160 p.

DUESBERG, H., *Antidote à la mort.* (Coll. Bible et Vie chrétienne). Tournai, Casterman, 1962; in-8, 116 p.

DUPEYRAT, E., *De Gengis-Khan à la Chine populaire.* Paris, Éd. Franciscaines, 1962; in-6, 124 p.

Fénelon ce méconnu. (Coll. Textes pour l'Histoire sacrée). Textes choisis par M.P. Chaintreuil. Préf. de Daniel-Rops. Paris, Fayard, 1961; in-12, 210 p.

FERRIER, F., *La pierre de scandale.* (Coll. Jalons; Je sais, Je crois). Paris, Fayard, 1962; in-8, 124 p.

FIEDLER, J., *Mein Gott — Mein Alles.* Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1962; in-8, 200 p.

FINET, A., *Le chemin de toute la terre.* Genève, Éd. Labor et Fides, 1960; in-8, 96 p.

FLATTEN, H., *Quomodo Matrimonium contrahentes jure canonico contra dolum tutandi sint.* Cologne, Éd. de l'auteur, 1961; in-8, 18 p.

GADIENT, V., *Wir lesen bei Johannes.* Paderborn, Schöningh Verlag, 1962; in-8, 160 p.

GIRAULT, R., TAMISIER, R., TARDIF, H., *Étapes de l'apostolat.* (Coll. Sacerdoce et laïcat). Paris, Les Éditions ouvrières, 1961; in-8, 160 p.

GROS, A., *Je suis la route.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1961; in-8, 152 p.

HUC, R.-E., *Souvenirs d'un voyage dans le Thibet.* (Coll. Le livre de poche chrétien). Paris, Libr. générale Française, 1962, t. II; in-8, 504 p.

JUDANT, D., *Les deux Israël.* Essai sur le mystère du salut selon l'économie des deux Testaments. Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-12, 250 p.

LEUENBERGER, R., *Das Magnificat.* Zurich, EVZ-Verlag, 1960 ; in-8, 40 p.

LOESCHCKE, W., *Ikonen. Apostel & Evangelisten.* Recklinghausen, Bongers Verlag, 1958 ; in-8, 80 p., 16 illustr.

MAERTENS, T., *C'est fête en l'honneur de Jahvé.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1961 ; in-8, 224 p.

MICHAELI, F., 39 *livres en un seul.* Genève, Éd. Labor et Fides, 1962 ; in-8, 182 p.

MOREL, B., *Dialectiques du mystère.* (Coll. Investigations). Paris, Éd. la Colombe, 1962 ; in-8, 136 p.

ORCHAMPT, J., *Vos Enfants demain.* Paris, Fayard, 1962 ; in-8, 136 p.

PARKER, D., *Le choix décisif.* Genève, Éd. Labor et Fides, 1962 ; in-8, 180 p.

PERRIN, J.-M., O. P., *Marie Mère du Christ et des chrétiens.* (Coll. Cahiers de la Pierre-qui-vire). Bruges, Desclée de Brouwer, 1961 ; in-8, 176 p.

PEZERIL, D., *Pauvre et saint curé d'Ars.* Paris, Éd. du Seuil, 1959 ; in-8, 310 p.

QUÉFFELEC, H., *La Technique contre la Foi ?* (Coll. Je sais, Je crois). Paris, Fayard, 1962 ; in-8, 142 p.

REISNER, E., *Métaphysique de la sexualité.* (Coll. Cheminements). Paris, Plon, 1960 ; in-8, 306 p.

RÉTIF, L., *Je crois en l'homme.* Paris, Fayard, 1962 ; in-8, 166 p.

SCHREIBER, W., *Sozial politik in einer freien Welt.* (Fromms Taschenbüche, 8). Osnabrück, Verlag A. Fromm, 1961 ; in-8, 96 p.

SEINDENSTICKER, P., *Propheten und Evangelisten.* Paderborn, Schöningh Verlag, 1962 ; in-8, 156 p.

SESTERO, O., *Avorio nero.* Turin, Ed. selezione missionaria, 1959 ; in-12, 180 p.

STEINMANN, J., *Michée, Sophonie ; Joël, Nahoum, Habaqqouq.* (Coll. Connaître la Bible). Bruges, Desclée de Brouwer, 1961 ; in-8, 120 p., 43 illustr.

— *Deutéronome. Ibid.*, 1961 ; in-8, 172 p., 45 Illustr.

— *Les Juges. Ibid.*, 1961 ; in-8, 146 p.

— *Daniel. Ibid.*, 1961 ; in-8, 156 p., 45 illustr.

— *Ézéchiel. Ibid.*, 1959 ; in-8, 192 p., 40 illustr.

— *Isaïe I. Ibid.*, 1960 ; in-8, 156 p., 52 illustr.

— *Jérémie. Ibid.*, 1960 ; in-8, 186 p., 72 illustr.

— *Job., Ibid.*, 1961 ; in-8, 156 p., 45 Illustr.

— *Josué, Ibid.*, 1960 ; in-8, 148 p., 40 illustr.

TOURNIER, P., *Les saisons de la vie.* (Coll. Croire, penser, espérer), Genève, Éd. Labor et Fides, 1961 , in-8, 56 p.

— *Des cadeaux, Pourquoi. Ibid.*, 1961 ; in-8, 60 p.

— *Tenir tête ou céder. Ibid.*, 1962 ; in-8, 80 p.

TROCMÉ, A., *Jésus-Christ et la révolution non violente.* Genève, Éd. Labor et Fides, 1961 ; in-8, 206 p.

VANDENBERGHE, B. H., *Onze Vaders in het Geloof.* Anvers, 't Groeit, s. d. ; in-12, 174 p.

Vivre en République Démocratique Allemande. (Coll. Cahiers du Renouveau, XXIII). Genève, Éd. Labor et Fides, 1962 ; in-8, 110 p.

WARTENWEILER, F., *Nansen*. Genève, Éd. Labor et Fides, 1962 ; in-8, 188 p.

WIENER, J. et COLSON, J., *Un roi fit des noces à son fils*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1962 ; in-8, 176 p.

ZUNDEL, M., *Morale et Mystique*. (Coll. Présence chrétienne). Bruges, Desclée de Brouwer, 1962 ; in-8, 144 p.

Table des Matières

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

Anglicans. — L'archevêque de Cantorbéry visite le patriarche œcuménique Athénagore, 257. — et l'archevêque Chrysostome d'Athènes, 258. — et le patriarche Alexis de Moscou, 405. — Article de Helle Georgiadis, *The Anglicans and the Orthodox*, 406.

Protestants. — Le pasteur Roger Schutz de Taizé chez le patriarche Athénagore, 258. — La nouvelle publication *Studia liturgica*, 258.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *L'Église de l'Inde du Nord.* — Pas encore de décision au sujet d'une pleine communion, 103.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — L'Assemblée de New Delhi, 655. — L'*Ecumenical Review*, 104, 259. — Étude du danger de confessionalisme impliqué dans les grandes organisations confessionnelles internationales, 260. — La 4[e] Conférence mondiale de Foi et Constitution prévue pour juillet 1963, 261. — Un représentant permanent de l'Église orthodoxe russe auprès du C.O.E. à Genève, 261. — Construction des nouveaux bâtiments du C.O.E., 261. — Bibliographie œcuménique, 261. — La session du Comité central du C.O.E. à Paris, 351ss. — Quelques réactions négatives devant les derniers développements du C.O.E., 406 s.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur ;
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 15 dec. 1962.

Cum permissu supeiorum.